Angelologie

das ist

die Lehre von den guten und bösen Engeln

im Sinne der katholischen Kirche

dargestellt

von

Dr. Joh. H. Oswald,

Professor am Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Ermland.

Paderborn,

Verlag von Ferdinand Schöningh.

1883.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorrede.

Mit der nachstehenden „Engellehre“ erfolgt ein weiterer Schritt zur Verwirklichung dessen, was mir seit vielen Jahren als meine wissenschaftliche Lebensaufgabe vorgeschwebt hat: in einzelnen Monographien die ganze (specielle) Dogmatik nach und nach für die Oeffentlichkeit zu bearbeiten; zugleich löse ich damit mein vorlängst (1881) in der Vorrede zur „Urgeschichte“ gegebenes Wort ein. Der Gegenstand meiner diesmaligen Einzelschrift konnte daher kein anderer sein, als wie er vorliegt.

Wenn somit der Vorwurf meiner Arbeit im Plane meiner Publikationen gelegen war, so ist die Frage doch davon durchaus unabhängig, ob es nach Lage der Dinge wohl auch zeitgemäß sei, eine, obgleich kurzgefaßte, doch ziemlich eingängige und umständliche Engellehre erscheinen zu lassen. In der Tübinger Quartalschrift (65. Jahrg. 1. Quartalh. S. 81) heißt es bei Gelegenheit der Besprechung eines französischen Handbuches der Theologie: „Den Engeln sind 110 Seiten gewidmet (meine Schrift ergibt beiläufig die doppelte Seitenzahl). Der Verfasser weiß von denselben, was sie kennen und was sie nicht kennen; wie sie sprechen, und wenn man darauf bestehe, gebe er auch Rechenschaft von ihrer Syntax.

Dies ist allerdings für die Gegenwart nützlich, und ich muß leider hinzufügen, auch bei katholischen Theologen Deutschlands nicht unbekannt, als ob es sich heutzutage lohnte, hierüber ganze Kapitel und Bücher zu schreiben! Die Berufung auf die Scholastiker entschuldigt nicht" u. s. w. Der gelehrte Referent konnte freilich vorliegende Schrift noch nicht in Rücksicht nehmen; aber hat er damit nicht schon zum voraus über dieselbe den Stab gebrochen? Ich will meinerseits seiner Auffassung keineswegs alle Berechtigung absprechen. Die Subtilitäten der Schule in der Engellehre, oftmals ohne allen positiven Anhalt, sind für die Gegenwart vielfach ungenießbar und können nicht mehr interessiren: andere Fragen harren der Lösung. Ich habe diesem Gedanken selbst wiederholt einen freilich leisern und mildern Ausdruck gegeben; vgl. S. 2, 44 und 77. Daher habe ich auch die scholastischen Distinktionen thunlichst zurückgedrängt, und von ihnen nur so viel aufgenommen, als mir unerläßlich oder doch zweckdienlich schien. Daß ich jedoch bei der scholastischen Engellehre nicht stehen geblieben bin, dafür berufe ich mich, abgesehen von der systematischen Behandlung und dem Tenor des Ganzen, unter Anderm auf meine Darstellung der alttestamentlichen Engellehre S. 6 ff., auf meine Beweisführung für die Existenz des Satans S. 149 ff., und auf die Abhandlung über die biblischen Dämonischen S. 180 ff. Letztere ist vielleicht etwas zu weitläufig gerathen, indeß, wenn ich mich auf die exegetische Beweisführung einmal einlassen wollte, konnte sie wohl kaum kürzer gehalten werden. Uebrigens bleibe ich trotz Allem der Ansicht, daß eine gründlich orientirende Engellehre doch wohl nicht so ganz unzeitgemäß sein möchte, und berufe mich dafür, abgesehen von der auch gegenwärtig noch vielfach bekämpften Realität des Teufels, auf den modernen Geisterglauben des Spiritismus. Auch dieser ist gelegentlich angezogen und gewürdigt, sieh S. 173 u. 201.

Wenn ich ihn nicht gründlicher behandelt habe, so mag das damit entschuldigt werden, daß es uns an trefflich belehrenden Werken über denselben, wie von Gutberlet und Schneider, nicht gebricht. — So will ich denn hoffen, daß man dies Schriftchen den „traurigen Handbüchern, welche alle Begeisterung zerstören" (das. S. 86) nicht beizählen wird.

Als ich vor mehr als drei Jahrzehnten mit der Veröffentlichung meiner Monographien begann, waren im deutschen Vaterlande die Zeitläufte in theologischer Hinsicht sehr verschieden von den gegenwärtigen. Wohl hatte sich die Periode der seichten Aufklärung ziemlich verlaufen, allein vielfach ward das Alte noch immer hintangesetzt, und ließ man sich von philosophischen Speculationen zu sehr bestechen. Wenn nun seitdem auch bei uns eine gründliche Wendung zum Bessern eingetreten ist — möchte sie nur nicht über das Ziel hinausschießen —, so darf ich mir wohl die Genugthuung gönnen, daß auch meine Schriften zu dieser Umkehr vielleicht in aller Stille ein Scherflein beigetragen haben. Nunmehr sind jüngere und frischere Kräfte zur Behandlung der Dogmatik in Deutschland mit Eifer und Erfolg herangetreten. Da könnte es denn wohl den Anschein gewinnen, daß ich, nach so langer Arbeit müde und alt geworden, am besten thäte, von der Bildfläche des dogmatischen Schriftthums zu verschwinden und das Feld jüngern Männern zu überlassen. Wenn das nun doch nicht geschieht, womit will ich es rechtfertigen oder entschuldigen? Liegt der Grund darin, daß das Alter sich so ungern zu dem Geständniß, sich überlebt zu haben, herbeiläßt? Vielleicht! Indeß darf ich doch zu meinen Gunsten anführen, daß mir ohne mein Zuthun von verschiedenen Seiten ist versichert worden, es würden meine Arbeiten wegen ihrer Eigenart auch neben den neuesten dogmatischen Leistungen immer noch Anklang finden. So

will ich denn die Hoffnung nicht fahren lassen, daß meine Schriften, insbesondere auch die vorliegende, neben andern Arbeiten, deren Werth und Verdienst zu bemängeln mir fern liegt, ein bescheidenes Plätzchen sich erringen, einen berechneten Leserkreis finden und, worauf zuletzt Alles ankommt, einiges Gute stiften werden.

Damit sei denn dies Schriftchen, auf dessen Bearbeitung ich redlichen Fleiß verwandt zu haben mir bewußt bin, bei seinem Ausgange in die Oeffentlichkeit der Gewogenheit des theologischen Publikums bestens empfohlen.

Braunsberg in Preußen, am Tage der Apostelfürsten Petrus und Paulus, den 29. Juni 1883.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Erster Abschnitt.

Dasein und natürliche Beschaffenheit der Engel.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Engel.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Von den bösen Engeln insbesondere.

Erster Abschnitt.

Dasein und natürliche Beschaffenheit der Engel.

Erstes Hauptstück.

Die Realität der Engelwelt.

§ 1.

1. Eingang und Anordnung des Stoffes. — Vorliegende Schrift nimmt zur dogmatischen Behandlung aus den drei Ordnungen oder Reihen, in welche das geschaffene Universum zerfällt, die höchstgestellte heraus, das Reich der Geister oder die Engelwelt. Sie beabsichtigt dabei, Alles vollständig zusammen zu stellen, was uns der Glaube über dieselbe lehrt. Wenn daher Geschöpfliches, allerdings wesentlich in seinem Verhältnisse zur Gottheit, in den Vordergrund der Betrachtung tritt, so wird dadurch die theologische Signatur dieser Abhandlung noch keineswegs gefährdet. Sieh uns. Urgesch. S. 63. — Ueberschauen wir nun den bezüglichen Gesammtinhalt der Offenbarungs- und Kirchenlehre, so zerlegt sich die „Angelologie" sachgemäß in vier Theile oder Abschnitte. Der erste behandelt die Existenz jener Wesen, welche der christliche Sprachgebrauch Engel (im weiteren Sinne) nennt, und gibt zugleich, indem er Natur und Beschaffenheit derselben beschreibt, eine allgemeine Charakteristik der höchsten Ordnung im System der geschaffenen Dinge (creatura spiritualis) im Verhältnisse zu den beiden andern Ordnungen, der stofflichen Welt (cr. mundana) und der aus Stoff und Geist zusammengesetzten Menschenwelt (cr. humana). Der zweite Abschnitt berichtet darauf über die (religiöse) Geschichte der Engel: beginnend mit dem Momente

ihrer Erschaffung beschreibt er ihren ursprünglichen Zustand, erzählt ihre gottgewollte sittliche Prüfung, meldet den Ausfall derselben und ihr dadurch bedingtes gegenwärtiges Loos, und läuft aus in ihre schließliche Vollendung am jüngsten Tage. Da nun dieser Geschichtsbericht die Thatsache enthält, daß in der gedachten Freiheitsprobe, während ein Theil der Engel sich bewährte, ein anderer unwiederbringlich von Gott abfiel, so folgt, daß es zur Zeit zwei verschiedene, ethisch einander entgegengesetzte Klassen solcher Geistwesen gibt, deren erste wir die guten oder heiligen Engel, auch Engel ohne weiteres, die andern aber die bösen oder gefallenen Engel (angeli desertores), gewöhnlich aber Teufel zu nennen pflegen. Der dritte Abschnitt hat also über die (guten) Engel, der vierte und letzte über die Teufel insbesondere zu handeln.

In der Engellehre sind verhältnißmäßig wenige Lehrstücke streng dogmatisch entschieden; über andere einschlägige Punkte können wir auf Grund der Zeugnisse der hl. Schrift und Ueberlieferung mit bald größerer bald geringerer Sicherheit urtheilen. Aber auch so liegt noch eine Menge von Fragen nahe, bei deren Beantwortung die Theologen aller Zeiten: Väter, Scholastiker und Neuere, weit aus einander gehen. Wir gedenken bei diesen der freien Discussion anheimfallenden Materien nur das Namhafteste zu berühren, in der Ueberzeugung, daß, da bei der Mehrzahl solcher abstrusen, unserer Anschauung völlig unzugänglichen Fragpunkte Entscheidung und Entschiedenheit ohnehin unmöglich ist, ihre umständliche Erörterung mehr dazu dienen würde, den Vorwitz des Verstandes zu nähren, als solide Religionskenntniß zu fördern. Dafür werden wir füglicher einige praktische Folgerungen aus den abgehandelten Lehrstücken ziehen, welche, indem sie unser Verhältniß zu den Engeln und die darin eingeschlossenen Pflichten betreffen, mit großem Nutzen von uns erwogen werden.

2. Name und Begriff; das Dogma im Allgemeinen. — Der zunächst in Angriff zu nehmenden Untersuchung über die Existenz solcher Wesen, als welche wir die Engel begreifen, sollte geziemender Weise eine Begriffserkärung derselben vorausgehen, um so mehr als diese nicht sofort auf flacher Hand liegt. Wenngleich nun die genauere Kenntnißnahme von dem Wesen der Engel erst das Ergebniß des ganzen Abschnittes sein kann, so muß doch gleich an der Schwelle

der Untersuchung, wenigstens vorläufig, eine genügende Vorstellung ihrer Natur im Allgemeinen herangebracht werden. Demgemäß sind die Engel auf Grund der christlichen Offenbarung als vernünftig-geistige, individuell-persönliche Existenzen einer höheren Ordnung zu begreifen. Sagen wir: einer höheren Ordnung, so meinen wir eine von dieser sichtbaren Welt verschiedene Ordnung der Dinge, deren System in der hl. Schrift der „Himmel" genannt zu werden pflegt. (Daher: Engel Gottes im Himmel, Matth. 22, 30 u. s. w.) Die Sprache der Wissenschaft wendet zur Bezeichnung derselben häufig den Ausdruck der intelligibeln oder noëtischen Welt (mundus intelligibilis, *κόσμος νοητός*) an. Außer der sichtbaren Welt nämlich, welche wir mit unsern Sinnen wahrnehmen (mundus aspectabilis), als deren integrirenden Bestandtheil wir uns, zugleich mit der sichtbaren Außenwelt, unmittelbar selbst fühlen, gibt es, lehrt die Offenbarung, eine Reihe gleichfalls endlicher und geschaffener Wesen, deren Dasein nicht in die Sinne fällt, sondern durch den bloßen Intellekt (Verstand) erkannt wird, non sensu sed solo intellectu percipitur; unter der Einschränkung jedoch, daß, da schließlich dennoch alle Reihen der geschaffenen Dinge ein Ganzes, ein Weltall, bilden, ihre Wirkungen den Sinnen zugänglich werden können. Jene Wesen nun, welche diese intelligible Welt ausmachen, nennt der Sprachgebrauch im Allgemeinen die „Engel." Man sieht schon, der Begriff der Engel heischt einen Inbegriff von Substanzen, welche, so wie sie einerseits als endlich und geschaffen, dem göttlichen Wesen in unendlichem Abstande sich unterordnen, so andererseits über jenes System der Dinge, dem wir uns angehörig finden, die sichtbare planetarische und kosmische Welt, specifisch emporragen. Unsere allernächste Vorstellung von den Engeln wird also sein müssen die von Mittelwesen zwischen Gott und uns selbst, weit erhaben über Alles, was uns die Erfahrung vorzeigt, aber dennoch, selbstverständlich, gleichmäßig mit uns in gänzlicher Abhängigkeit Gott dem unendlichen und schöpferischen Urheber aller Dinge unterthan. Mit dieser freilich noch recht unbestimmt gehaltenen Begriffserklärung müssen wir uns vor der Hand begnügen. Am liebsten würden wir in die Definition der Engel das Merkmal eines unkörperlichen, rein geistigen Wesens aufgenommen haben, weil solches den Gegensatz

zu der auch geistigen aber nicht reingeistigen Seele des Menschen am schärfsten ausspricht; indeß, so gewiß auch dies Merkmal sein mag, wir mußten uns vorläufig der Angabe desselben enthalten, da seine Realität, nicht allgemein und allzeit anerkannt, noch in Untersuchung zu nehmen ist.

Anlangend die namentliche Bezeichnung jener höheren Geister „Engel" (*angeli* in der latein. Kirchensprache), so gilt, um mit dem hl. Augustin zu sprechen (*in Psalm.* 103) Angelus officii nomen est, non naturae. Cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum vero mittuntur, sunt angeli; „angeli enim eorum semper" cet. (Matth. 18). Quaeris nomen? Spiritus est; quaeris officium? Angelus est. Nach seiner appellativen Bedeutung heißt das in germanisirter Form aus dem Latein beibehaltene, ursprünglich aber griechische (*ἄγγελος*) Wort bekanntlich nichts Anderes als „Bote, Sendbote" (missus, nuncius); und werden daher die „Engel" so genannt als göttliche Sendboten, weil sie (Hebr. 1, 14) „dienstbare Geister (*πνεύματα λειτουργικά*), ausgesandt zum Dienste derjenigen, welche die Erbschaft des Heiles erlangen sollen," als Gesandte Gottes dessen Aufträge an die niedere Welt vollziehen. Im A. T. heißen sie מַלְאָכִים (von לָאַךְ im Piël: legatione fungi) durchaus in demselben Verstande. — Außer dieser, der häufigsten Benennung führen aber die Engel biblisch noch andere Namen, wie „Götter" (אֱלֹהִים), „Gottessöhne" (בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי אֵלִים), „Heilige" (קְדֹשִׁים), auf deren Bedeutung wir zurückkommen werden. Für den spätern alttestamentlichen Sprachgebrauch bei Daniel 4, 10 u. s. w. beachte man noch die Benennung עִירִים, welche im Chaldäischen dasselbe mit mal'âkh bedeutet, nämlich „Bote," nach dem Hebräischen aber auch als „Wächter" (*ἐγρήγορος* = vigil in den Apokryphen) gefaßt werden kann, wohl daher zu erklären, weil sie im Himmel den nie rastenden (vom Schlafe nicht unterbrochenen) Lobgesang Gott dem Herrn anstimmen.[1] Wenn also der an sich nur officiöse Name der Engel, namentlich im Deutschen und Lateinischen, zu einem Quasieigennamen geworden ist, so finden sich doch in den späteren Büchern des A. T., so wie im N. T. noch ein paar namentliche

---

[1] Vgl. den Schluß der Präfation in der Messe sine fine dicentes: Sanctus cet.

Bezeichnungen für einzelne Engelindividuen, als Michael, Gabriel und Raphael, welche gleichsam als die Personennamen derselben zu gelten haben. Auch für einzelne Bruchtheile der gesammten Engelwelt kommen in der hl. Schrift besondere Denominationen vor. Ueber alles dieses später. —

Aus der appellativen Bedeutung von „Engel", die ursprünglich auf die amtliche Thätigkeit jener Geister hinweiset, ist leicht zu begreifen, daß in der hl. Schrift nicht gerade alle Stellen, in welchen die latein. Vulgata das Wort angelus nach ihrer originalen Vorlage, ich möchte sagen, hat stehen lassen; noch weniger alle Texte (denn die latein. Uebersetzung hat manchmal das entsprechende Wort des Urtextes doch auch mit wirklich lateinischen Ausdrücken, wie nuncius, legatus u. dgl. wiedergegeben), in welchen sich griech. ἄγγελος oder hebr. מַלְאָךְ findet, auf unsere „Engel" zu beziehen seien; vielmehr müssen sie, jede für sich, daraufhin erst vorab geprüft werden. Nach dem spätern, jetzt durchaus geltenden, sowohl gelehrten, wie kirchlichen und volksthümlichen Sprachgebrauche bezeichnet gleichwohl das Wort im Lateinischen wie im Deutschen ausschließlich jene Wesen, von denen hier dogmatisch gehandelt wird, und alle weitere Verwendung desselben leitet sich erst hiervon in zweiter Linie ab. Nur sei noch bemerkt, daß der vorwiegende Sprachgebrauch den Ausdruck auf die guten und getreuen Engel zu beschränken liebt, oder was dasselbe ist, die gefallenen Geister auszunehmen pflegt. Indeß ist von dieser Einschränkung, einstweilen bis zum dritten Abschnitt, thunlichst abzusehen.

In Bezug auf die dogmatische Währung ist zu sagen, daß die Existenz der Engelwelt im gedachten Sinne zu den dogmatischen Lehrstücken in strengem Sinne zählt. Esse Angelos novimus ex fide nec inde dubitare fas nobis est, sagt Augustin a. O. Zur kirchenamtlichen Beurkundung verweise ich auf das größere Symbolum von Nicäa-Const. „Ich glaube an Gott, ... Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren." Es kann nicht bezweifelt werden, daß unter *ἀόρατα* (invisibilia) gegensätzlich zu *ὁρατά* (visibilia) eben die höhere, über den mundus aspectabilis hervorragende Welt der intelligibeln Wesen zu verstehen sei. Noch bestimmter äußert sich das vierte Concil vom Lateran, wo es von

Gott, dem schöpferischen Urgrunde der Welt heißt: Qui sua omnipotenti virtute ... utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam ... ex utraque constitutam. Wir wenden uns der Lehre der hl. Schrift, zunächst dem A. T. zu.

3. Das A. T. verbürgt das Dasein der Engel. — Weil sich selbstredend der biblische Beweis des Daseins der Engel für uns in letzter Instanz auf die ebenso zahlreichen wie bündigen Aussagen Christi und der Apostel stützt, könnten wir als christliche Dogmatiker von der bezüglichen Lehre des alten Bundes an sich wohl absehen. Allein die einschlägigen Erklärungen Christi und der Apostel hängen doch insofern wieder mit dem A. T. zusammen, als bekanntlich Erstere häufigst dabei an den bestehenden Glauben der damaligen Juden sich anlehnen, denselben durch ihre Beipflichtung bestätigend. Nun hat die neologe Bibelexegese, so tief vom Sensualismus durchsäuert, daß sie von vornherein von einer übersinnlichen Welt nichts wissen will, um doch irgendwie den christlichen Namen noch zu retten, Alles aufgeboten, die Realität der Engel als unbiblisch darzustellen. Das Verfahren, welches jene Exegese bei diesem Versuche einschlägt, ist etwa folgendes.

„Während die ältesten Schriften des A. T., wird behauptet, von solchen Wesen, als welche der orthodoxe Glaube die Engel begreift, nichts wüßten, finde sich allerdings nach Zeugniß der jüngeren Bücher in der Zeit nach dem babylonischen Exile beim jüdischen Volke ein solcher Glaube vor; allein dieser sei als bloße Volksmeinung lediglich eine Folge des Bekanntwerdens der Juden während des Exils mit den chaldäisch-zoroastrischen Religionsideen, zu denen auch der Glaube an solche halbgöttliche Mittelwesen gehöre, von außen ins Judenthum hineingetragen, wie sich das auch aus der Aehnlichkeit, ja Gleichheit der beiderseitigen Vorstellungen nachweisen lasse. Dieser dem echten Mosaismus durchaus fremde Glaube habe, als gleichgültige Volksmeinung, bei den jüdischen Zeitgenossen Christi nun einmal bestanden, und habe sich der Herr, um seinen an abstraktes Denken nicht gewöhnten, phantasiereichen Zuhörern gewisse Vorstellungen bildlich in Tropus und Symbol besser vortragen zu können, jenen Volksmeinungen über die Engel anbequemt (Accommodationstheorie), ohne darum ernstlich die Wahrheit derselben verbürgen zu

wollen, ähnlich wie auch wir unter Umständen von Elfen, Feeen u. dgl. reden, ohne an die Existenz solcher Wesen zu glauben. Alles was der Herr und seine Jünger über die Engel vorbringen, lasse sich auf das Richtmaß bildlicher Ausdruckweise in Anschluß auf beliebte Vorstellungen des gemeinen Mannes reduciren."

So haltlos nun auch dies exegetische Verfahren ist, wir wollen es in so weit respektiren, als wir dadurch den Gang unserer biblischen Beweisführung bestimmen lassen. Also:

a. Schon die ältesten vorexilischen Bücher der hl. Schrift verbürgen das Dasein der Engel. — Hier kommen, wollen wir uns bei den vielgedeuteten Cherubim, den beiden, welche nach dem Sündenfalle unserer Stammeltern und deren Vertreibung aus dem Paradiese, an den Eingang des letzteren zu seiner Bewachung aufgestellt wurden (Gen. 3), so wie bei jenen, deren Statuen im Allerheiligsten des hl. Zeltes (später des Tempels) mit ihren Flügeln die Bundeslade überspannten (Exod. 37), obwohl wir sie als eine Klasse von Engeln begreifen, der Kürze wegen nicht aufhalten, in erster Linie die zahlreichen Texte des Pentateuches, namentlich schon der Genesis in Betracht, in denen der „Engel des Herrn" (מַלְאַךְ יה", auch in der Mehrzahl) erwähnt wird. Ohne mit Citaten den Leser belästigen zu wollen, will ich nur die hauptsächlichsten, jedem geläufigen Fälle in Erinnerung bringen. Aus der Patriarchenzeit sei erwähnt der „Engel", welcher dem Abraham bei der Opferung seines Sohnes erschien und wieder der „Engel", welcher die ihrer Herrin entflohene Hagar aufforderte, zu derselben zurückzukehren, ferner die drei „Engel", welche Abraham bewirthete und die zwei, welche Sodom besuchten, um den Lot zu retten; weiterhin sei erinnert an die Engel, welche Jacob im Schlafe auf der Himmelsleiter erblickte und das Heerlager von „Engeln", welches demselben bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien erschien, mit deren einem er siegreich ringen mußte. In den folgenden Büchern der Thora werde auf den „Engel des Herrn" hingewiesen, der vor dem Volke Israels in der Wüste in der Wolkensäule einherzog, von dem der Herr selbst versichert, daß „Sein Name in ihm sei". Ueber den Pentateuch hinaus sei der Engelerscheinungen aus dem Buche der Richter gedacht, welche dem Gideon und der Mutter des Simson zu Theil wurden, ersterem (Richt. 6, 11 ff.)

bei der Opferung vor seinem Heereszuge; letzterer (das. 13, 3 ff.), um ihr die Geburt dieses Helden anzuzeigen. Da in all diesen Stellen der „Engel“ augenscheinlich nicht etwa blos als eine Personification göttlicher Kraft und Eigenschaft, sondern als ein persönliches Individuum dargestellt wird, so kann nur zwischen zwei Erklärungen die Wahl sein; nämlich entweder ist ein Engel im dogmatischen Sinne zu verstehen, welcher als Sendbote Gottes und mit seiner Auktorität bekleidet auftritt, oder aber es ist eine göttliche Person (und dann die zweite, weil der Sohn der Gott der Offenbarung ist) gemeint, welche per emphaniam sichtbar handelt. Beide Auffassungen sind auch bei den hl. Vätern vertreten. Wir möchten uns unmaßgeblich für die erstere Meinung entscheiden, für welche auch die Mehrzahl der Väter stimmt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil der Apostel (Gal. 3, 19) vom Gesetze auf dem Berge Sinai äußert, es sei „geordnet durch Engel“ (διαταγεὶς δι’ ἀγγέλων, ordinata per angelos) und noch nachdrücklicher (Hebr. 2, 2) von demselben Gesetze gesagt wird: „Wenn das Wort, so durch Engel gesprochen, fest steht . . ., wie werden wir entkommen, wenn wir ein solches Heil (die durch Christus vermittelte Satzung) verschmähen?“ Es tritt hier offenbar die Heilsordnung in Christo in Gegensatz zu dem durch „Engel“ (welche dem Sohne Gottes untergeordnete Wesen sind) vermittelten Gesetze vom Berge Sinai, und beide Oekonomien sollen, das will der Verf., nach der relativen Würde der Vermittelung abgeschätzt werden. Nun scheint sich aber diese angelische Vermittelung auf den im Pentateuch so oft genannten mal’akh Jehova beziehen zu müssen; daß aber in den paulinischen Stellen Engel im christlichen Verstande bezeichnet werden, lehrt der Augenschein. Gleichwohl wollen wir auf diese Auffassung des „Engels des Herrn“ nicht gerade bestehen, da unter demselben auch, wie einzelne Väter erklären, der Sohn Gottes, welcher auch im N. T. noch Engel genannt wird (vgl. Gal. 4, 14), in sichtbarer Erscheinung verstanden werden kann. Indeß ist diese Erklärung in manchen der angeführten Fälle doch unzulässig. Zu diesen gehören vorzugsweise solche, wo der Engel in der Mehrzahl gedacht wird. So die drei Männer Gen. 18, welche dem Abraham erscheinen und von ihm gastfreundlich bewirthet werden. Wollen wir den Einen von ihnen, welcher vor den andern hervorragt, immerhin als Er-

scheinung des Sohnes Gottes gelten lassen, so können doch die beiden andern wohl nur Engel sein; vgl. Hebr. 13, 2: „Auch die Gastfreundschaft laßt nicht außer Acht; denn durch diese haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt ... Drei hat er gesehen, Einen angebetet“ (scheint auf diese Erscheinung sich beziehen zu müssen). Hiernach sind denn auch die beiden Engel, Gen. 19, welche Lots Familie aus Sodom retten, zu erklären. Weiterhin werden, Gen. 28, 11 f., die „Engel“, welche Jacob auf der Himmelsleiter auf- und absteigen sieht, ausdrücklich von Jehova, welcher an der Spitze derselben steht, unterschieden; und Gen. 32, 1 ff. erscheinen gar demselben Patriarchen „Engel“ in so großer Anzahl, daß der Ort der Erscheinung als Heerlager (מַחֲנַיִם) bezeichnet wird. Es liegt auf der Hand, daß in solchen Stellen nur die der Realität eigentlicher Engel günstige Erklärung gelten kann. Wollen wir aus den historischen Büchern der nachmosaischen, aber vorexilischen Zeit noch einen oder andern Fall beibringen, so wird auch 2. Kön. 24, 16, wo der Engel zur Zeit Davids, um dessen Stolz zu strafen, die Pest über das Volk Israel verhängt (in der Parallelstelle 1. Chron. 24, 16 hält derselbe das Schwert gezückt über Jerusalem) schwerlich Jemand an den Sohn Gottes denken wollen; und 3. Kön. 22, 19 äußert ein Prophet: „Ich sah den Herrn auf seinem Throne sitzen, und das ganze Himmelsheer (צְבָא הַשָּׁמַיִם)[1] ihn umgeben zur Rechten und zur Linken.“

Weit ausgiebiger als die historischen sind in unserer Beweisführung die didaktischen Schriften des A. T. Wir begnügen uns damit, aus dem unzweifelhaft vorexilischen Buche Hiob und aus dem Psalmbuche, so weit es der vorexilischen Zeit angehört, ein paar Stellen herzusetzen. Sieh also Job 2, 1 im Prolog: „Eines Tages geschah es, daß als die »Kinder Gottes« kamen und sich vor

[1] Der Gottesname יְהוָֹה צְבָאוֹת (Herr der Heeresschaaren) hängt offenbar damit zusammen. Diese Heeresschaaren sind theils irdische, die Schaaren des schon auf dem Zuge durch die Wüste kriegerisch geordneten Israels, theils himmlische. Die letzteren beziehen sich dann wieder entweder auf das Sternenheer des siderischen Himmels, oder auf die „Engel“ des empyreischen Himmels, welche immerhin zu den Gestirnen, wie auch immer, in näherer Beziehung stehen mögen. Sieh unten. Diese drei Heerlager zusammen umfassen das „Zebaoth“ als Zusatz zum Gottesnamen Jehova.

dem Herrn stellten, auch der Widersacher (שָׂטָן) unter ihnen erschienen war." Unbefangene Exegese muß einräumen, daß hier gegenüber dem „Satan" unter den „Gottessöhnen" nur jene höhern himmlischen Geister, also (gute) Engel verstanden werden können. Das. 4, 17 f. wird auch schon auf den Sündenfall in der Engelwelt leise hingewiesen: „Sieh, jene welche ihm (unmittelbar im Himmel) dienten, waren nicht fest, und bei seinen Engeln fand er Schlechtigkeit (vgl. 15, 15)." Endlich das. 38, 7: „(Wo warst du, o Mensch, bei der Schöpfung und Ausgestaltung des Erdballes) als jubelten zumal die Sterne des Morgens und frohlockten die Gottessöhne". (Man übersehe nicht die Zusammenstellung der Gestirne mit den Engeln; s. Anm. vor. S.) — Aus dem Psalmbuche sei einstweilen angezogen Ps. 33, 8: „Es lagert der Engel des Herrn um jene, welche ihn fürchten und errettet sie." Ferner das. 90, 11 f.: Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, daß sie dich auf allen Wegen behüten; auf den Händen werden sie dich tragen, daß du nicht an einem Stein deinen Fuß verletzest." Dann das. 88, 7 f.: (von der Größe Gottes in der Schöpfung ist die Rede) „Wer gleicht dem Herrn im Gewölk, wer ist ihm ähnlich unter den Gottessöhnen? Der Herr ist erhaben in der großen Versammlung der Heiligen (Engelname) und ist schrecklich bei Allen in seiner Umgebung?" Weiter das. 120, 20 f.: „Lobpreiset den Herrn, alle seine Engel, mächtig in Kraft, die Ihr thut sein Wort, zu hören auf die Stimme desselben; lobsinget dem Herrn alle seine Heere." Endlich sei auch der Stelle Ps. 103, 4 gedacht, welche freilich nach dem Hebräischen jetzt gewöhnlich gegeben wird: „Er macht die Winde zu seinen Boten und die Blitze zu seinen Dienern," nach der Septuaginta und Vulgata jedoch lautet: „Du gebrauchst deine Engel wie Winde und deine Diener wie Blitze[1]," deren Beziehung auf die „Engel" durch Hebr. 1, 7 gesichert erscheint. — Aber auch außer diesen beiden Büchern fehlt es bei den älteren vorexilischen Propheten nicht an Erwähnung der Engel. Wir beschränken uns auf den Propheten Jesaias, indem wir aufmerksam machen auf die Seraphim des 6. Kap., auf den Sohn des Morgenroths 14. Kap. und auf den Engel,

[1] Die Abweichung von der dritten zur zweiten Person verschlägt sachlich gar nichts.

welcher über Sanacharibs Heer die Pest verhängt, 38. Kap. — Nach einer solchen Wolke von Zeugnissen kann es für besonnenes Urtheil keinem Zweifel unterliegen, daß die Existenz der Engel im alten Bunde schon vor dem Exil dem Volke Gottes bekannt war.

Aber auch die meist so zuversichtlich ausgesprochene Behauptung der Neologen, daß vor dem Exil wenigstens die Existenz böser Engel gänzlich unbekannt gewesen, ist schlecht begründet. Nicht gerade als streng beweisend für, aber doch als hinweisend auf das Dasein solcher Geister erwähnen wir den Nachasch Gen. 3, welcher Buch der Weish. 2, 23 f. für den Teufel erklärt wird,[1] ferner den Asasel Levit. 16, 4 ff., dem am Versöhnungstage der eine der beiden Böcke zugeschrieben wird, der, obgleich Vulgata mit hircus *emissarius* überträgt (*κριὸς ἀποπομπαῖος*), in der Tradition nicht ganz selten als ein Dämon oder auch geradezu als der Teufel aufgefaßt wird. Wenn 1. Kön. 16, 14, nachdem der gute Geist den König Saul verlassen, der böse in ihn fährt, so gibt solche Aussage doch zum Nachdenken Anlaß; wichtiger aber ist, daß die Darstellung 1. Kön. 24, 1, „Gott habe den David versucht, sein Volk zählen zu lassen, in 1. Chr. 21, 1 dahin erklärt wird, (nicht unmittelbar Gott, sondern) „Satan" sei es gewesen, welcher den König versuchte. Auch Ps. 90, 6: „(der Herr wird schützen) ... vor dem Teufel zur Mittagszeit (daemonio meridiano nach der Sept.)" ist nicht zu übersehen.[2] Das wichtigste Argument für den Glauben an den bösen Geist enthält aber das Buch Hiob, dessen vorexilische Abfassung auch die kühnste Kritik nicht beanstanden kann. Die Weise wie in der schon citirten Stelle im Prologe des Buches Kap. 2 und weiter „Satan" im Gegensatz zu den Gottessöhnen uns geschildert wird, kann nur auf ein höheres

[1] Vgl. unsere Ausführung „Urgeschichte" S. 75 f.

[2] Freilich wird der hebräische Urtext gewöhnlich übertragen „vor der Seuche, welche um Mittag (wegen der gefährlichen Hitze im Orient) niederstreckt." Das hebräische קֶטֶב ein Wort dunklen Sinnes, mag als „Verderben oder Seuche" gefaßt werden können. Aber abgesehen davon, daß auch die chaldäische Uebersetzung an dieser Stelle eine caterva daemonum findet, ist jedenfalls beachtenswerth, daß die Alexandriner bei diesem Worte, und so auch bei andern Wörtern dunkeler Bedeutung im Urtexte, Dämonen gefunden haben; so bei שֵׁדִים Deuter. 32, 17 und Ps. 105, 37; so bei שְׂעִירִים Ps. 13, 21. Darin liegt doch gewiß ein Fingerzeig, in welcher Art die Ueberlieferung bei den Juden solche dunkele Aussagen genommen und verstanden hat.

Geistwesen böser Art, dessen sich jedoch Gott zur Vollführung seiner heiligen Rathschläge bedient, sohin auf die Vorstellung Satans im christlichen Verstande hinführen. So sind also genugsame Anknüpfungspunkte für die Dämonenlehre schon aus der Zeit vor dem Exile nachzuweisen.[1]

Gleichwohl soll nicht verkannt werden, daß die alttestamentliche Engellehre mit dem babylonischen Exile in ein neues Stadium eingetreten ist. Sie erscheint in dem posterilischen, besonders in den sogenannten deutero-kanonischen Schriften des A. T. dermaßen erweitert und bereichert, daß die bezüglichen Aussagen der Vorzeit in der That nur als die Rudimente der alttestamentlichen Engellehre gelten können. Diese Zurückhaltung in der ersten Periode der Offenbarung erklärt sich aus zweien in sich zusammenhängenden Gründen. Es sollte nämlich das Dasein jener höheren Geisterwelt kein eigentlicher und ausgeprägter Glaubensartikel des Mosaismus — hierin trifft die Engellehre mit der Unsterblichkeitslehre zusammen — sein, auch mochte Vorenthaltung in diesem Betracht um so mehr angezeigt erscheinen, als bei dem Hange des israelitischen Volkes zur Abgötterei eine ausgebildete Belehrung über solche Mittelwesen zwischen Gott und Menschen höchst gefährlich werden und insbesondere die Lehre vom Teufel, mißverständlich als böses Princip gefaßt, leicht zu einem mit dem echten Jehovacult unverträglichen Dualismus führen konnte. Daher ist es auch gewiß nicht zufällig, daß, als bekanntlich mit dem Exil die Gefahr zum Abfall in den Götzendienst beim Volke vollends schwand, die Engellehre dem Volke umständlicher geoffenbart ward.

b. Anlangend nun aber die spätere Zeit nach dem Exile, so zeigt sich der Fortschritt in den Vorstellungen von den Engeln in doppelter Weise: Einmal treten böse Geister weit bestimmter hervor als früher: nicht nur wird in der Einzahl der Böse als „Satan" und „Teufel" (διάβολος) in seinem Verhältniß zu Gott und zu den Menschen genauer gezeichnet, sondern auch in der Mehrzahl werden

---

[1] Der Grund, warum Moses der Erschaffung der Engel im Schöpfungsbericht nicht ausdrücklich erwähnt (doch ist in dem „Himmel", den Gott zu Anfang neben der Erde schuf, die Engelwelt unfraglich einbegriffen) war wohl ein pädagogischer. Sieh sogleich im Texte.

„Dämonen" erwähnt, ja einzelne unter ihnen werden mit Quasi-eigennamen benannt (so Asmodai im Buche Tobias) und ihr verderbliches Einwirken wird ausführlich und umständlich beschrieben. Dann aber erscheinen auch die guten Engel, von denen mehrere mit Namen vorkommen (Raphael im Buche Tobias, Michael und Gabriel beim Propheten Daniel) in bestimmten Funktionen: sie stehen am Throne Gottes, seines Auftrages gewärtig, werden zu besonderer Hut Einzelner abgesandt, ja sind einzeln die Beschützer von Völkern und Reichen. Auch der Umstand ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Engel, gute wie böse, in dieser Periode weit häufiger auftreten und eine bestimmte Rolle in der Heilsgeschichte spielen. Vor der Hand genügt zur Beweisführung die oberflächliche Einsicht in folgende Stellen: Zachar. 3, 1 und weiter; Malach. durchweg; Dan. 9. und 10. Kap.; Judith 13, 20; Tobias durchgängig, Buch d. Weish. 2, 24; Jes. Sir. 48, 24; 2. Machab. 3, 25 und 11, 18; Texte, deren Inhalt im Verlaufe unserer Schrift, je an gehöriger Stelle, genauer mitgetheilt und erörtert werden soll. — Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, daß diese spätbiblischen Vorstellungen eine auffallende Aehnlichkeit verrathen mit dem bezüglichen Lehrtypus des Mazdayaçnier d. h. mit den chaldäisch-persischen Religionsideen der Anhänger Zoroasters (Zarathustras). Während Ormuzd (Ahura mazda) dem Jehova, entspricht gewissermaßen Ariman (Agra mainyus) dem Satan; und was die untergeordneten Wesen anbetrifft, so können die Amschaspands (Amêshaçpentas) mit den (guten) Engeln und die Dews[1] im Religionsbuche der Perser Zend-avesta mit den biblischen Dämonen in mancher Hinsicht zusammengestellt und verglichen werden. Wie schon ange-

[1] *Dew*, sanskr. *devas*, griech. *διός* (*Ζεύς*), lat. *deus*, *divus* cet. germanisch *Ziu*. Es muß auffallen, daß das allgemein indogermanische Wort für das Göttliche und Gute bei den Persern geradezu die bösen Geister bezeichnet; es erklärt sich jedoch diese Erscheinung daraus, daß, als die Iranier (Perser), unzweifelhaft in Folge eines religiösen Zerwürfnisses, sich von den Ariern (Indern) absonderten, um religiös wie volksthümlich ein eigenes Leben zu beginnen, sie in scharfem Gegensatze zu letzteren, um ihren Widerwillen gegen die nach ihrer Meinung in Irrthum versunkenen Arier zu bekunden, den Begriffsausdruck bis ins Gegentheil verkehrten; sind doch auch einzelne der in der heidnischen Mythologie der Germanen von göttlichen oder halbgöttlichen Wesen gebrauchten Ausdrücke, wie Wodan, Kobold, Schratel u. m. a. in der christlichen Vorstellung auf Dämonen bezogen worden.

deutet, haben die Rationalisten diese Ideenverwandtschaft dahin mißbraucht, um die spätbiblische Engellehre des A. T. als eine Uebertragung werthloser heidnischer Vorstellungen, mit denen die Juden im Exil und später durch den Verkehr mit den Zoroastrianern bekannt geworden, in Mißcredit zu bringen. Dagegen protestiren wir schon aus dem Grunde, weil, selbst wenn es mit diesem angeblichen Ursprunge der alttest. Engellehre seine Richtigkeit hätte, Christus und seine Apostel auch dann noch gleichen Glauben verdienen würden, wenn sie eine dem Heidenthum entsprungene, als wenn sie eine originell mosaische Lehre durch ihr Jawort bestätigen. Allein so liegt die Sache keineswegs. Man könnte, wie auch schon von anderer Seite den Neologen entgegen gehalten ward, da die Juden wenig geneigt sein mußten, im Exil von Fremden und Unterdrückern Belehrungen anzunehmen, die unmißkennbare Aehnlichkeit der beiderseitigen Religionsvorstellungen etwa umgekehrt durch eine Uebertragung jüdischer Ideen in das Religionssystem des Parsismus erklären. Wir lassen das dahingestellt sein; möchten jedoch selbst nicht zu diesem Behelf greifen; denn für solche Entlehnung aus dem Judenthum sind die religiösen Bücher der Perser doch wohl zu alt, auch waren die bezüglichen Ideen der Juden zur Zeit des Exils wohl noch nicht entfaltet genug, um den reichen Apparat des Mazdayaçnismus durch solchen Eintausch zu erklären. Dagegen legen wir darauf Gewicht, daß nach den gründlichsten Untersuchungen, auf deren Detail einzugehen wir uns leider versagen müssen, ein Doppeltes feststeht. Einmal herrscht bei aller Aehnlichkeit, näher besehen doch auch erhebliche Verschiedenheit in den beiderseitigen Religionsansichten. So ist, um einen Punkt hervorzuheben, der biblische „Satan" doch sehr verschieden vom parsischen „Ariman," denn während ersterer Jehova durchaus untergeordnet und von ihm abhängig erscheint, gilt letzterer als göttliches Urprincip des Bösen, womit augenfällig ein haltloser moralischer Dualismus statuirt wird, welcher dem A. T. durchaus fremd ist. (Sieh Jes. 45, 7). Das Andere aber, was feststeht, ist, daß die vorexilischen Andeutungen der hl. Schrift genugsame Anknüpfungspunkte für die spätere Lehre gewähren in der Art, daß in letzterer nicht nur nichts vorkommt, was mit der früheren in Widerspruch stehen würde, sondern auch nichts, was nicht als genauere

Entfaltung und Vertiefung derselben betrachtet werden könnte. Unter dem selbstverständlichen Vorbehalte, daß Alles der übernatürlichen Führung des Volkes Israel durch Jehova unterstand, möchte es vielleicht wohl zulässig sein, anzunehmen, daß durch den Verkehr der Exulanten mit den Chaldäern und später mit den Persern mittels Vergleich ähnlicher und Austausch verwandter Vorstellungen, die biblische Engellehre innerhalb der Grenzen der Wahrheit gefördert sei. — Hiermit erachten wir den Erweis erbracht, daß das Dasein der Engel auch aus dem A. T. dogmatisch feststeht. Von bloßen Volksmeinungen und nicht stichhaltigen Märchen zu reden, wäre schließlich mit dem Glauben an die Inspiration der einschlägigen Bücher schlechthin unverträglich.

Gleichwohl brauchen wir für die allgemein biblische Beweisführung hierauf nicht einmal zu bestehen. Es genügt vollends, wenn wir als Resultat der bisherigen Besprechung nur das herausnehmen, daß in der späteren Zeit des A. T. und daher zur Zeit Christi bei seinen jüdischen Zeitgenossen der allgemeine Volksglaube das Dasein der Engel anerkannte; und das kann auch der Gegner, so lange er selbst nur die historische Glaubwürdigkeit der bezüglichen biblischen Bücher anerkennt, nicht in Abrede stellen. Für diesen jüdischen Volksglauben damaliger Zeit haben wir schließlich dann auch noch das Zeugniß des N. T. Wir finden: nur die Sadduzäer, damit ich sie so nenne, die Rationalisten des Judenthums, leugneten die Existenz solcher höheren Geister. Ap.-Gesch. 23, 8: „Die Sadduzäer sagen, es gebe keine Auferstehung, auch keinen Engel oder Geist; die Pharisäer aber glauben Beides.“ Sehr begreiflich. Männer, welche die Unsterblichkeit der Seele leugneten (dahin führt die Leugnung der Auferstehung, sieh Eschat. 4. Aufl. S. 784 f.); welche am Ende jedes geistige Dasein bestritten, somit auch beim Menschen den Wesensunterschied zwischen Seele und Leib in Abrede stellten, also krasse Rationalisten, mußten schon den Glauben an die Existenz solch' höherer Geister, wie das Volksbewußtsein die Engel faßte, perhorresciren.[1] Die Pharisäer aber, also doch nicht blos das

---

[1] Man könnte fragen, wie denn die Sadduzäer, da sie doch Juden sein wollten, ihre Leugnung der Engel mit dem A. T. in Einklang werden gebracht haben. Da es zwar vielfach angenommen, aber weder erwiesen noch in sich wahrscheinlich ist,

gemeine Volk, sondern gebildete, gesetzeskundige Männer, die Träger der jüdischen Orthodoxie (das waren sie immerhin, sieh Matth. 23, 2, so oft auch ihr sittliches Verhalten von der Rüge des Herrn getroffen ward) glaubten an die Existenz der Engel. Daß das Volk selbst an solcher Ueberzeugung festhielt, bekundet beinahe jede Seite des N. T.

4. Das N. T. vollgültigster Zeuge für das Dasein der Engel. — Da die neutestamentliche Engellehre nach ihren einzelnen Bestimmungen, je an geeigneter Stelle exegetisch zu bewähren ist, so können wir uns hier, wo es sich nur erst um das Dasein der Engelwelt handelt, mit einer Auslese der schlagendsten Texte begnügen, was auch für die Argumentation vollständig ausreicht. Der Uebersicht halber mögen wir die Aussagen des Herrn selbst und die der Apostel unterscheiden.

a. Der Herr hat nun nach Bericht der Evangelien den erwiesenermaßen bestehenden Glauben an die Geisterwelt der Engel nicht nur niemals berichtigt — wie er es doch sonst bei jüdischen Vorurtheilen z. B. bei der vermeintlichen Ursache des Leidens der Blindgeborenen, oder bei Einsturz des Thurmes von Siloa, nicht selten gethan — sondern ist, wo immer sich Gelegenheit bot, auf denselben bestätigend eingegangen. Ja er hat, wo er den ungläubigen Sadduzäern gegenüberstand, deren Unglauben, indem er seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Engel aussprach, rügend mehrmals abgewiesen. Besonders lehrreich ist Matth. 22, 30, wo der Herr, welchem bezüglich des jenseitigen Lebens die Frage vorgelegt ward, wie es sich dort mit einem Weibe, welches sieben Männer gehabt, verhalten werde, erwidert: „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sein wie die Engel Gottes im Himmel." Ihr Sadduzäer, will der Heiland sagen, findet die Auferstehung ungereimt, jenes Gattenverhältnisses wegen; ich aber erkläre euch, die Auferstandenen werden wie Engel Gottes sein, damit fällt euer Einwurf gegen dieselbe fort. Beide Lehrstücke, Auferstehung und Engelwelt, stehen im Zusammenhang. Ihr verwerft beide mit Unrecht. Könntet ihr euch

---

daß die Sadduzäer nur den Pentateuch, nicht auch die spätern Bücher des A. T. als kanonisch anerkannt hätten, so bleibet nur übrig zu sagen: sie verfuhren wie unsere modernen Rationalisten auch; theils halfen sie sich durch gewaltsame Exegese aus, theils minderten sie den Inspirationsbegriff bis auf den Nullpunkt herab.

zur Vorstellung einer wahrhaft geistigen, angelischen Seinsweise erheben, so würdet ihr auch bei der Auferstehung keinen Anstand finden. — Im Uebrigen hat der Herr von den Engeln sehr oft so nachdrücklich und in so einfacher Redeform gesprochen, daß sowohl der hohe sittliche Charakter Jesu (um auch einmal also zu reden), an eine Anbequemung zu irriger Volksvorstellung zu denken, als auch die Art des Vortrages, eine bloße Einkleidung einer andern Wahrheit in dichterisch figürliche Form anzunehmen verbieten. Vor der Hand mögen ein paar der instruktivsten Aussagen, da im Verlauf noch viele derselben angezogen werden müssen, genügen. Matth. 13, 37 ff. legt der Herr selbst das vorgetragene Gleichniß vom Samen und Unkraut aus. „Der Acker ist die Welt. Der gute Same, das sind die Kinder des Reiches, das Unkraut die Kinder des Bösen. Der Feind, der dasselbe gesäet hat, ist der Teufel. Die Ernte aber die Vollendung der Welt. Die Schnitter sind die Engel." Abgesehen nun davon, daß es ganz ungehörig erscheinen muß, eine bildliche Rede, wie es die parabolische ist, durch eine andere gleicher Art zu erklären, wir fragen, wenn hier die Engel bildlich zu verstehen, müssen dann nicht auch gleichmäßig die Welt, die Kinder des Reiches, die Kinder der Bosheit u. s. w. eben so genommen und in ein wesenloses Gedankenspiel aufgelöset werden? Bei Luk. 9, 26 (vgl. die Parallelstellen) sagt der Herr: „... dessen wird der Menschensohn sich schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit Seiner selbst, des Vaters und der heiligen Engel." Wenn die Engel keine wirklich existirenden Wesen sein sollen, wie können sie mit dem Herrn selbst und mit dem Vater in eine Ordnung gestellt werden? Matth. 18, 10 spricht der Herr vom Aergerniß, das den Kleinen gegeben wird: „Sehet zu, daß ihr Keinen von diesen Kleinen verachtet, denn ihre Engel schauen allzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist." Wie könnte der Heiland, den Kleinen (Unschuldigen) Aergerniß zu geben, auf den Grund hin warnen, weil die Engel, unter deren Hut sie stehen, ihre Verächter darob bei Gottt anklagen werden, wenn die Engel nichts weiter wären, als wesenlose Schemen? Endlich heißt es bei Matth. 24, 36: „Von dem Tage aber (der zweiten Parusie Christi) weiß Niemand, auch nicht die Engel des Himmels, sondern der Vater allein." „Nach

der neuern Exegese (spottet Klee, Dogmat. Aufl. 2. Bd. 2. S. 229) ist das sehr begreiflich, da die Engel gar nicht existiren", also auch nichts wissen können!

b. Wie der Herr selbst, so verfahren auch die Apostel und Evangelisten, welche doch, als sie ihre Schriften verfaßten, vom heiligen Geiste in alle Wahrheit eingeführt, längst ihre etwaigen volksthümlich irrigen Vorstellungen aufgegeben hatten und sich wahrhaftig nicht scheuten, jüdischen Vorurtheilen, wenn es die Wahrheit forderte, entgegen zu treten. Nun aber, die Evangelisten berichten in der positivsten und einfachsten Weise über Engelerscheinungen, welche offenbar das Dasein der Engel voraussetzen. Wir wollen gleich hier alle in den Evangelien nicht nur, sondern auch in den anderen Büchern des N. T. gemeldeten Angelophanien namhaft machen. Ein Engel (Gabriel) verkündet die Geburt des Vorläufers, Luk. 1, 11 ff., desgleichen die Empfängniß und Geburt Christi, das. 1, 28 ff.; ein Engel beruhigt den Nährvater Joseph im Traume ob der Schwangerschaft der Mutter des Herrn, Matth. 1, 18 ff.; Engel dienen dem Herrn nach überwundener Versuchung, Matth. 4, 11; ein Engel stärkt den Heiland in der Agonie, Luk. 22, 43 (und die Parallelen); Engel verkünden seine Auferstehung, Matth. 28, 1 ff. (und die Parallelen); ein Engel entführt die Apostel aus dem Gefängniß, Ap.-Gesch. 5, 19; insbesondere den Apostelfürsten Petrus, das. 12, 7 ff; ein Engel erscheint dem Hauptmann Cornelius, das. 10, 37 ff., und ein Engel unterrichtet Paulus über sein Schicksal während seiner Seefahrt nach Rom, das. 27, 23 ff. Sollen das alles nur Phantasmagorien sein? Man sehe sich zur Probe einmal genauer den umständlichen Bericht über die Befreiung Petri aus dem Kerker a. O. an, und versuche es in Gedanken, für den realen Engel irgend eine Vorstellung bildlicher Art zu substituiren, und man wird bekennen müssen, daß man damit einfach ad absurdum geführt werde. — Aber auch die didaktischen Aeußerungen der Apostel sind eben so entschieden, wie entscheidend. Man höre den Völkerlehrer Gal. 1, 8: „Wenn auch ein Engel vom Himmel euch anderes verkünden würde, als was euch (von mir) verkündet worden, er sei Anathema." Wie kann ein bloß imaginäres Wesen dem Apostel in Person gegenübergestellt und vom Anathem betroffen werden? Derselbe „beschwört" seinen Jünger 1. Tim. 5, 21

„angesichts Gottes, des Herrn Jesu Christi und der auserwählten Engel", folglich der Engel Gegenwart bei Gott und dem Herrn, sowie ihre Wahrhaftigkeit voraussetzend. Im 1. Kap. des Hebräerbriefes vom V. 4 ab stellt der Verfasser eine fortlaufende Vergleichung an zwischen dem Sohne Gottes und den Engeln, um zu zeigen, daß der alte Bund, als welcher nur durch Engel vermittelt worden, gegen den neuen zurückstehe, der durch den Sohn aufgestellt ward. Endlich behandelt derselbe Apostel 2. Thess. 2, 7 die Theilnahme der Engel am Weltgerichte in einer Weise, welche jedem Unbefangenen die Existenz derselben verbürgt. Doch wollen wir einen andern apostolischen Zeugen, so möge der Fürst der Apostel selbst eintreten, der 1. Petri 1, 12 von Geheimnissen des Christenthums, „in welche auch die Engel gelüstet hineinzuschauen", sprechend, diese augenfällig als erkennende und begehrende Wesen charakterisirt, und daher die Vorstellung bloßer Schemen, Symbole, und Personificationen u. dgl. geradezu ausschließt. — Wer die hl. Schrift als Grundregel der Wahrheit verehrt, und dennoch das Dasein der Engel bezweifelt oder leugnet, dem kann (wir sagen nicht zu viel) überhaupt kein Lehrstück, das auf übernatürlicher Wahrheit beruht, biblisch bewährt werden.

5. Die Ueberlieferung. — Es genügt hier, da es sich einstweilen blos um das Dasein der Engel handelt, die einfache Versicherung, daß, so mancherlei verschiedene Ansichten über das Wesen und die Natur der Engel in der ältern Zeit auch bestanden haben (sieh § 2), das Dasein derselben in der Kirche niemals ist bezweifelt worden. Nur um einen Ausdruck für den allgemeinen Christenglauben der ältesten Zeit zu gewinnen, führen wir an Tertullian (*Apol.* cap. 22): Dicimus, substantias esse quasdam spirituales, nec nomen novum est. Sciunt daemonas philosophi, Socrate ipso ad arbitrium daemonii expectante .... Daemonas sciunt poëtae, et jam vulgus in usum maledicti frequentat ... Angelos quoque etiam Plato non negavit; utriusque nominis testes esse vel Magi adsunt.

6. Das Dasein der Engel vor dem Forum der Vernunft. — Allerdings läßt sich für die Realität der Engelwelt eine Art von consensus generis humani, auf welchen auch Tertullian a. O. hindeutet, aufrufen. Bekannt ist, wie viel die griechischen und römischen

Schriftsteller von dem *δαιμόνιον* oder dem genius des Sokrates, den dieser Philosoph nach Weise eines Schutzgeistes verehrte, zu erzählen wissen. Plato, Aristoteles und Pythagoras glaubten, wie uns außer Tertullian auch der hl. Cyprian (*De idol. vanit.*) bezeugt, das Dasein solcher Geister. Das heidnische Volk überhaupt wußte von Dämonen, Genien u. dgl. Läßt sich diese Thatsache zu einem vollkräftigen historischen Beweis für unser Lehrstück ausbeuten? Nein. Sofern die genannten Männer etwa (was hier nicht weiter untersucht werden kann) Verehrer des einen wahren Gottes gewesen sind, wiegt ihr Zeugniß immerhin etwas; allein beim polytheistischen Heidenthum, welchem eben so sehr die volle Idee des Absoluten wie der reine Begriff der Schöpfung abging, mußte der Glaube an eine solche höhere Geisterwelt doch nothwendig sehr getrübt und entstellt auftreten. Diese höhern Geister sind dem Heiden nur Entfaltungen der Gottheit; der specifische Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf wird nicht festgehalten, und so wie in ununterbrochenen Ausflüssen die Götter zu Halbgöttern und Heroen herniedersteigen, so steigen in gerader Linie über die Menschengeister jene höhern Geister zu Heroen u. s. w. bis zum Gipfelpunkte der Göttlichkeit hinan. So wird hüben und drüben die Stufenleiter der Existenzen in einander gezogen, und dient die Annahme solcher Mittelwesen zwischen Mensch und Gott nur dazu, die unendliche Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf scheinbar vor der Phantasie auszufüllen. — Es ist entschieden daran festzuhalten, daß wir die Ueberzeugung von der Existenz der Engelwelt nicht nur thatsächlich der positiven Offenbarung verdanken, sondern daß auch die natürliche Einsicht des Menschen, als Verstand und Vernunft, aus sich nicht in der Lage ist, eine solche geradezu zu erweisen. Der Verstand geht ja stets vom Wahrnehmbaren und Erfahrungsmäßigen aus, wozu die Engelwelt nicht gehört; wie aber die Vernunft das Dasein solcher Welt postuliren müsse, ist durchaus nicht abzusehen. Die menschliche Einsicht hat sich zu bescheiden, indem sie das von der Offenbarung ihr Gebotene gläubig hinnimmt. Gleichwohl soll nicht gesagt sein, daß die Realität der Engelwelt kein Vorwurf speculativer Erörterung werden dürfe; denn mit Gründen der Congruenz kann die Vernunft auch aus sich dieselbe sehr wahrscheinlich machen. Vorausgesetzt, daß

der Mensch, die geistige Natur seiner eigenen Seele erkennend, sich selbst als ein aus Geist und Materie zusammengesetztes Vereinswesen begreift, liegt der Schluß auf die Existenz der höhern Geisterwelt wirklich sehr nahe. Der Mensch gehört also einem doppelten Bereiche an, dem geistigen und dem stofflichen. So wie er sich nun nach seiner niedern leiblichen Seite in Zusammenhang fühlt mit der sichtbaren Schöpfung, welche er um sich herum wahrnimmt, sollte er da nicht annehmen, daß er entsprechend auch nach dem geistigen Bestandtheile seines Wesen mit einer übersinnlichen Welt in Verbindung stehe? Da er nach unten unfraglich in der Entwickelung der stofflichen Dinge an der Spitze der Körperwelt steht, muß er nicht, sobald er anerkennt, daß in ihm ein Lebensprincip sich vorfindet, welches mit der materiellen Welt nichts zu schaffen hat, schließen, daß mit ihm die aufsteigende Reihenfolge der geschaffenen Dinge noch keineswegs ans Ende gelange, daß vielmehr ein Wesenreich höherer Ordnung eben so über ihm stehe, wie die Dinge der Körperwelt unter ihm; daß er selbst also nach dem Schöpfungsgedanken Gottes bestimmt sei, als Mittelglied die höhere und die niedere Ordnung des Universums mit einander zu verbinden? Es muß ihm doch ungehörig erscheinen, da er erfahrungsmäßig die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Existenzen unter sich wahrnimmt, anzunehmen, daß das höhere Gebiet auf dem Punkte, wo es eben erst beginnt (mit der menschlichen Seele) sofort auch zum Abschluß kommen sollte; gegentheils kann es nur angemessen und ordnungsgemäß erscheinen, daß der Mannigfaltigkeit bloß stofflicher Dinge nach unten eine eben solche Vielheit höherer geistiger Existenzen nach oben entspreche. Für den Spiritualisten scheint eine solche Folgerung beinah nothwendig. — Auch ist nicht zu verwerfen, was der hl. Thomas v. A. (*Sa.* 1. *qu.* 50. *art.* 1) auseinandersetzt, die Idee der Schöpfung überhaupt scheine die Existenz einer solchen Geisterwelt zu heischen. Nach unserm nothwendigen Denken nämlich ist die Creatur Abbild des Creators. Nun zeigt aber die Wirkung ihre Aehnlichkeit mit der Ursache meist dadurch, daß die erstere mit der letzteren darin übereinkommt, womit diese wirkt. Soll also die geschaffene Welt ein vollendetes Abbild Gottes ihres Schöpfers sein, so ist nothwendig, daß sie mit ihm auch darin ähnlich ist, wodurch Gott sie geschaffen hat. Gott hat

aber die Welt per intellectum et voluntatem ins Dasein gerufen. Also muß es in der Schöpfung auch intelligente und wollende Wesen geben, das will sagen: solche, deren Begriff Intelligenz und Wille ist. Das aber sind nur die Engel, nicht die Menschen. Denn obgleich der Mensch erkennendes und wollendes Wesen ist, so geht doch wegen des leiblichen Bestandtheiles seiner Natur sein Begriff keineswegs in den Merkmalen der Intelligenz und des Willens auf. — Noch weitere Gründe der Congruenz ließen sich aufbringen. Ich will schon hier, obwohl darauf später einzugehen sein wird, auf gewisse Regungen, Bedürfnisse und Wünsche des menschlichen Herzens hindeuten, welche in der Ueberzeugung vom Dasein der Engel, und unserer Verbindung mit ihnen, erst recht ihre volle Befriedigung finden.

Mit dieser Erörterung ist auch genugsam verständlich gemacht, in welchen Lagern die Gegner unseres Lehrstückes zu finden sein werden. Vor Allem muß der entschiedene Materialist die Wirklichkeit der Engel in Abrede stellen. Wer immer geistig so weit verkommen ist, daß er sich selbst nur als die höchste Entwickelung des stofflichen Naturlebens betrachtet, als Blüthe der Materie, als höchst organisirtes Thier, der hat auch offenbar gar keinen Anlaß, über sich hinaus noch andere Existenzen zu suchen, da vielmehr das Reich der Wesen mit der am meisten raffinirten und sublimirten Materie in ihm selbst zum Abschluß kommt: es fehlt eben in der Kette der sichtbaren Dinge jenes Glied, das auf höhere den Sinnen unzugängliche Sprossen im ansteigenden Climax würde schließen lassen. Grundsätzlich führt daher die Leugnung der Geisterwelt auf krassen Materialismus hinaus. Wer principiell das Dasein der Engel leugnet, muß auch die wahrhaft geistige Natur seiner Seele in Abrede stellen. Sein Denken hält er dann etwa für das Vibriren und Oscilliren der Hirnfasern und sein Wollen für Excitation und Sollicitation des Nervensystems. Folgerichtig ist damit auch das Dasein Gottes, als des rein geistigen Wesens verkannt. — Auch dem Pantheisten ist es mit der Annahme einer höhern Geisterwelt kein rechter Ernst, wenngleich der moderne Pantheismus vielfach noch die Ausdrücke von Engeln und Teufeln zur Schaustellung beibehalten hat. Abgesehen davon, daß der Pantheist den Unterschied zwischen Gut und Böse verwischt, weshalb ihm der Glaube an böse Geister jedenfalls

lästig werden muß, auch abgesehen davon, daß er in Folgerichtigkeit seines Systems auch den Unterschied zwischen Geist und Stoff fahren lassen muß (womit er dem Materialismus verfällt), selbst dem idealen Pantheisten sind alle Wesen eins und dasselbe, und dies ist Gott, welcher sich im All der Erscheinungen zum Selbstbewußtsein und zur Persönlichkeit hinauf entwickelt, und zwar im Menschen entwickelt: in diesem, dem werdenden Gotte, kommt der Entfaltungsproceß zum Abschluß, und über ihn hinaus noch etwas zu suchen, liegt gar kein Bedürfniß vor. — Endlich kann sich der flache, philiströse Rationalismus, als welcher, an die Evidenz sinnlichen Beweisverfahrens gewöhnt, sich zum Glauben an übersinnliche Dinge nicht verstehen will, weil er sie nicht gesehen, mit der christlichen Engellehre wenig befreunden. Dagegen findet die christliche erleuchtete Vernunft, wie erwiesen ward, nicht die mindeste Schwierigkeit, der christlichen Offenbarungslehre beizupflichten.

Zweites Hauptstück.

Natur und Beschaffenheit der Engel im Allgemeinen.

a. Der Engel natürliche Vortrefflichkeit; ihre Körperlosigkeit.

§ 2.

1. Vorbemerkung; der Engel Geschöpflichkeit. — Weit schwerer als das Dasein der Engel zu begreifen, hält es, Natur und Beschaffenheit derselben zu bestimmen: eine adäquate Erkenntniß derselben zu erringen, müssen wir von vorn herein für unmöglich erklären, da uns eine anschauliche Vorstellung einer unserer eigenen Natur so fremdartigen Wesensbedingung abgeht. Wir werden uns, wie es ja auch bei der Gotteserkenntniß selbst zutrifft, mit annähernd und analogisch richtigen Vorstellungen begnügen müssen. Wir geben nun im laufenden § die allgemeinen Grundsätze über die natürliche Beschaffenheit der Engel, um sie darauf im folgenden nach den erforderlichen Beziehungen detailmäßig auszuführen. Die Data der Offenbarungslehre und, wo es angezeigt ist, vernünftige Reflexion

über dieselbe, werden uns leiten. Vorerst ist im Allgemeinen die Vorstellung von über die niedere Welt erhabenen, der Gottheit aber untergeordneten, d. h. von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch festzuhalten.

Die erste Grundbestimmung über Wesen und Natur der Engel kann nur sein: sie sind von Gott erschaffene Existenzen. Dieselbe gehört zu den erklärten Dogmen unserer Kirche, nach dem 4. Lateranconcil, sieh oben S. 6. Da die Engel nicht göttlicher Natur sind, so versteht sich nach der christlichen Weltanschauung, nach welcher alles Außergöttliche von Gott schöpferisch ins Dasein gesetzt ward, ganz von selbst. Da nun aber die Thatsache der Erschaffung offenbar der Geschichte der Engel angehört, deren Ausgangspunkt bildend, so fällt die weitere Erörterung der Engelschöpfung dem zweiten Abschnitte anheim; hier war sie nur zu berühren, um aus derselben eine Wesensbestimmung der Engel zu entnehmen. Diese ist dann selbstverständlich die Geschöpflichkeit. Mit derselben sind aber sofort auch deren nothwendige Consequenzen angesetzt: Endlichkeit, Bedingtheit, Abhängigkeit, sowie ein determinirtes Verhältniß zu den beiden Grundformen alles Geschaffenen, dem Raume und der Zeit. Da nun die Engel die creatürliche Beschaffenheit ihres Wesens mit dieser niederen Welt, den Menschen eingeschlossen, theilen, so wird dadurch die Vorstellung der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch erheblich modificirt. Richtig bleibt diese Vorstellung nur von unserm Gesichtspunkte aus, insofern nämlich nach unserer beschränkten Betrachtung ein Wesen um so näher an die Gottheit heranragt, je mehr es mit geschöpflichen Vorzügen ausgestattet ist. Vom absoluten Gesichtspunkte aus betrachtet, kann der unendliche Abstand, welcher das Geschöpf vom Schöpfer trennt, durch keine, auch nicht die erhabenste Vortrefflichkeit irgend welcher Art, herabgemindert werden. Die Engel stehen Gott gegenüber mit uns auf einer Linie, sind gleich uns seine Geschöpfe, von ihm abhängig und ihm unterthan in allweg.

2. Der Engel Vortrefflichkeit. — Innerhalb des Systemes der geschaffenen Dinge jedoch nehmen die Engel die höchste Stufe ein; sie sind insbesondere ihrer Natur nach höher gestellt als die Menschen, auch muß diese ihre Erhabenheit über die letztern als eine specifische,

nicht blos graduelle begriffen werden. — Bei dieser zweiten Grundbestimmung haben wir länger zu verweilen.

Schon die hl. Schrift macht solche Vorzüglichkeit der Engel höchst wahrscheinlich, beinahe gewiß. Fast alle Texte, welche von den Engeln handeln, machen den Eindruck, daß diese über Alles, was wir aus Erfahrung kennen, um Vieles erhaben sein müssen. Man achte auf die namentlichen Bezeichnungen, welche sie in der hl. Schrift führen: sie heißen die Himmlischen (ἐπουράνιοι Phil. 2, 10), die Heiligen, die Elohim, Gottessöhne (sieh oben), dann Kräfte Fürstenthümer Gewalten (Belegstellen weiter unten), prächtige Namen, wie absichtlich gehäuft, um uns eine hohe Vorstellung von der Würde derselben beizubringen. Man merke ferner auf die Geschäfte, welche ihnen biblisch beigelegt werden: sie umstehen den Thronsitz Gottes (Jesai. 6, 1 ff.); sie schauen allzeit Gottes Antlitz (Matth. 18. 10); sie sind Gottes unmittelbare Diener und vollstrecken seine Befehle (Job 4, 18; Dan. 7, 16); sie führen die Herrschaft (Jud. 6). Man erwäge den Glanz und die Majestät der in der Schrift berichteten Angelophanien: aus Scheu und Ehrfurcht vor den erscheinenden Engeln fallen die Menschen zu Boden und bedecken ihr Angesicht (Dan. 10, 5 ff; und 18, 7 f.) Aber auch an ausdrücklichem Zeugnisse der Scriptur fehlt es nicht. Wollen wir nämlich auch die Aeußerung des Psalmisten über den Menschen, dessen hohe Würde der Sänger hier hervorhebt, Ps. 8, 6: „Du hast ihn nur wenig unter die Engel (jedenfalls also doch unter dieselben) gestellt" nicht gerade als über jeden Einspruch erhaben ausgeben,[1] so verweisen wir auf 1. Petri 2, 11: „Da die Engel an Kraft und Stärke höher stehen" (nämlich als die Menschen, ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες).

Anbetreffend die Ueberlieferung, so möge der Leser sich mit der Versicherung begnügen, daß die hl. Väter unserem Satze durchweg beipflichten. Wenn aber einzelne unter den Kirchenschriftstellern (so Tertullian *adv. Marc.* 2, 8 f.) die Menschen höher stellen als die Engel, so sind es eben nur einzelne, deren Zeugniß gegen das der Mehrzahl nicht durchschlägt. Auch denken manche von ihnen bei

[1] Der Urtext hat bekanntlich: „unter die Elohim", was vielfach von der Gottheit selbst gedeutet wird; gleichwohl hat doch auch die Uebertragung des Wortes mit Engeln nach Sept. und Vulg. viel für sich.

der Bevorzugung der Menschen vor den Engeln an besondere Gnadenerweise Gottes, denen der Mensch, nicht der Engel gewürdigt ward, und wollen namentlich aus der Menschwerdung des Sohnes Gottes (hominem non angelum assumpsit) des Menschen höhere Dignität erweisen. Man mag vielleicht hierin eine Bevorzugung des Menschen finden dürfen, aber diese gehört dann der Gnadenordnung an, und berührt die natürliche Stellung beiderlei Wesen, von der hier die Rede ist, noch nicht. Auch mag man, wie denn jede geschöpfliche Ordnung ihre eigene Vollkommenheit besitzt, darin einen Vorzug des Menschen vor dem Engel erkennen wollen, daß der Mensch vermöge seiner Leiblichkeit eine dem Engel versagte Herrschaft über die sichtbare Schöpfung ausübt.[1] Allein mit alle dem ist die durchgängige Erhabenheit des Engels über den Menschen noch durchaus nicht beanstandet. Der Geist steht schlechthin höher, als der Stoff. Da wir nun beim Menschen seine eigentliche Würde in der geistigen Natur seiner Seele zu suchen haben, so können wir in der Verbindung derselben mit dem stofflichen Leibe wohl eine Wesensbestimmung der menschlichen Natur, aber gewiß keinen Vorzug derselben vor der angelischen, welche zu ihrem Wesensbestande einer solchen Verbindung nicht bedarf, entdecken. Als Binde- und Mittelglied im geschaffenen Universum hat der Mensch die stoffliche Welt unter sich, die geistige über sich: eine andere Rangordnung ist unvorstellbar. Wohl vereint der Mensch in sich Vorzüge (Vollkommenheiten) des Stoffes und des Geistes. Allein wenn nun die geistige Seele des Menschen das Complement ihrer Natur im stofflichen Leibe, der sie informirt, findet, so muß, da der Engel das Vollmaß seines Wesensbestandes auf eigenem, dem geistigen Gebiete bekommt, auch in der Reihe der Geschöpfe natürlich höher stehen, als der Mensch. —

Da eine unzweideutige Erklärung des kirchlichen Lehramtes nicht vorliegt, so will ich, so verbürgt unser Satz erscheint, ihn doch nicht gerade als Glaubenssatz im strengsten Sinne formuliren. Unleugbar ist gleichwohl, daß die Vorzüglichkeit der Engel über die Menschen, bei den treuen Engeln auch über die seligen Menschen,

[1] Vgl. Gen. 1, 26 ff. Hiermit hängt es auch zusammen, daß dem Menschen, nicht auch dem Engel, in der hl. Schrift eine Ebenbildlichkeit mit Gott ausdrücklich vindicirt wird.

tief im Bewußtsein des christlichen Volkes lebt. Nur eine unserer Gattung wird ausgenommen, die allerseligste Jungfrau, welche nach Rang und Heiligkeit selbst über die höchsten Ordnungen der Engel erhaben erscheint. Daß der Gottmensch selbst, welcher auch in seiner menschlichen Natur an der Spitze aller erschaffenen Dinge steht, außer allem Vergleich bleibt, ist selbstverständlich. Das Alles sind Momente der Heilsordnung, welche der natürlichen Vergänglichkeit der Engelwelt keinen Abtrag thun.

Nach unserm nothwendigen Denken muß nun aber diese Erhabenheit des Engels über den Menschen als eine specifische Verschiedenheit betrachtet werden. Da es nämlich zum Wesen des Menschen gehört, lebendige Vereinigung von Geist und Stoff zu sein, so muß, so wie sein geistiger Theil als Seele, welche den menschlichen Leib informirt und diesen zu einer singulären Substanz macht, die sich nicht bloß graduell sondern qualitativ von der übrigen Materie unterscheidet, umgedreht diese Seele von ihrem durch sie informirten Leibe Einflüsse erfahren, welche einen gleichmäßigen Unterschied zwischen ihr und der intelligibeln Engelwelt begründen. Kann nun der Mensch nur nach seiner geistigen Seite, als worin seine eigentliche Würde beruht, mit dem Engel in Vergleich kommen, so ist sohin der Engel nicht bloß der Rangstufe, sondern der Art nach vom Menschen verschieden, d. h. über ihn erhaben. Wie jedoch diese specifische Vortrefflichkeit der angelischen vor der menschlichen Natur philosophisch genau zu bestimmen sei, hält schwer zu sagen. Einige darauf bezügliche Versuche werden wir später im Verlaufe machen. Einstweilen muß es genügen, Wesen und Natur des Engels nach Weise der menschlichen Seele sich vorzustellen, indem man nach Möglichkeit das Band, welches sie an die materielle Schöpfung knüpft, außer Beachtung hält.

3. Die Körperlosigkeit der Engel. — Ein Merkmal in der Natur des Engels, welches wir, so nahe es lag, weil es am deutlichsten den Begriff des Engels bestimmt, dennoch aus historischen Gründen zur Seite drängen mußten, um es nunmehr gründlich zu besprechen, ist des Engels reine Geistigkeit, oder negativ ausgedrückt, seine Immaterialität (Leib- oder Körperlosigkeit).

Schon die hl. Schrift erhebt diesen Lehrpunkt zur höchsten

Wahrscheinlichkeit. Gleich anfangs haben wir ja die individuelle Persönlichkeit der Engel in ihren Begriff aufgenommen und darnach den biblischen Beweis instruirt. Damit ist ihre Geistigkeit erwiesen; will man zum Ueberflusse deren beide wesentliche Attribute, Erkennen und Wollen, noch eigens aus der hl. Schrift bezeugt wissen, so werden wir im folgenden § umständlich darüber handeln. Soweit hat auch niemals ein Zweifel bei den Theologen bestanden. Indeß ist mit alle dem nur erst überhaupt die geistige Natur des Engels, gleich der menschlichen, dargelegt; noch nicht ihre reingeistige Unleiblichkeit erwiesen. Aber auf jeden Fall spricht zunächst schon zu Gunsten einer solchen, daß die hl. Schrift im Gegensatze auch zum Menschen den Engeln Unsichtbarkeit beilegt. Heißt es Kol. 1, 16: „In ihm sind alle Dinge gegründet, welche im Himmel und auf Erden, die unsichtbaren wie die sichtbaren," so kann unter den himmlischen unsichtbaren Dingen des Weltalls nur die Engelwelt verstanden werden. — Von größerem Belange ist, daß die hl. Schrift den Engeln physisch organisches Leben aberkennt, und zwar in doppelter Richtung. Dieselbe leugnet nämlich bei den Engeln das Nahrungsbedürfniß, ja den Speisegebrauch. Tob. 12, 19 spricht der Engel Raphael: „Ich schien euch zwar zu essen und zu trinken; aber ich bediene mich einer unsichtbaren Speise und eines Trankes, der von den Menschen nicht geschauet wird." Dann aber verneint die hl. Schrift in der Engelwelt auch das Geschlechsverhältniß, Matth. 22, 30 (oben S. 16). Schwerlich werden wir uns auf dem Gebiete der Materie, und wäre sie die verfeinertste, ein Naturleben ohne Nahrungsgebrauch und Geschlechtsunterschied vorstellen können. Günstig sind unserm Lehrsatze weiterhin auch die biblischen Aussagen, so wie über die Vortrefflichkeit, Machtfülle der Engel (oben), so insbesondere über deren Raschheit und Behendigkeit, vgl. Ap.-Gesch. 12, 12 der Engel „stand plötzlich da" (ἐπέστη, subito adstabat). Auch dies Attribut scheint auf ein körperloses und darum in seiner Bewegung nicht gehemmtes Wesen schließen zu lassen. Entscheidend für die biblische Auffassung der Engel als reingeistiger möchte wohl sein, daß die hl. Schrift sie ohne weiteres und schlechthin „Geister" nennt, während sie einer Leiblichkeit derselben nirgends erwähnt. So heißen sie Hebr. 1, 14 dienstbare „Geister" (λειτ. πνεύματα)

in einem Zusammenhange, welcher ihr Wesen begrifflich zu zeichnen hat. — Was man gegen die reine Geistigkeit der Engel aus der Schrift vorgebracht hat, ist unerheblich. Wohl haben manche Väter die Erzählung Gen. 6, 4: „Es traten die Gottessöhne (בְּנֵי אֱלֹהִים) zu den Menschentöchtern und diese gebaren" auf eine Verführung der sogenannten Menschentöchter durch angelische (böse, oder gar gute) Geister, aus deren geschlechtlicher Vermischung die Riesen der Urwelt hervorgegangen seien, bezogen. Indeß ist diese Erklärung der freilich räthselhaften Stelle schon angesichts Matth. 22, 30 unbedingt aufzugeben, und höchst wahrscheinlich sind unter den „Gottessöhnen" nur die bis dahin noch braven Nachkommen Seths zu verstehen, durch deren Verbindung mit den leichtfertigen und gottlosen, aber reizenden Töchtern Kains, den „Menschentöchtern", das Verderben auf Erden allgemein ward. Die zahlreichen Angelophanien beider Testamente beweisen für die Engel nur die Möglichkeit, sichtbar aufzutreten, einen scheinbaren oder auch wirklichen Leib (nicht organisch mit sich zu verbinden, sondern äußerlich) anzunehmen. Wollte man mit den Erscheinungen der Engel deren Leiblichkeit begründen, so würde man aus Theophanien der hl. Schrift auch auf die Körperlichkeit Gottes zu schließen gleichmäßig berechtigt sein. Sogar auf die mehrcitirte Aussage Christi Matth. a. O. hat man sich berufen, um die Sexualität der Engel und damit ihre Körperlichkeit darzuthun. Da ja, meint man, die Menschen, welche der Heiland mit den Engeln vergleicht, nach der Bibellehre (vgl nur 1. Kor. 15) wie nach der Kirchenlehre, einen obwohl verklärten und vergeistigten Auferstehungs-Leib tragen, höchst wahrscheinlich sogar mit der geschlechtlichen Differenz fortbestehen würden (Eschat. S. 314 ff.), so müßten auch die Engel, den auferstandenen Menschen gleichgestellt, mit einem ob auch feinerem und geistförmigem Leibe bekleidet sein. Allein solche Argumentation ist paralogistisch. Der Heiland insinuirt a. O. nur eine Aehnlichkeit, keine Gleichheit der beiderseitigen Natur, und der Vergleichspunkt trifft nur das Nichtverehelichtsein, d. h. bei den Menschen den Nichtgebrauch, bei den Engeln Nichtvorhandensein der geschlechtlichen Differenz.

Wenden wir uns nun zur Ueberlieferung, so begegnet uns die auf den ersten Blick höchst befremdliche Erscheinung, daß die Mehr-

zahl der alten Väter, und unter ihnen die gefeiertsten, die reingeistige unkörperliche Natur der Engel verkannt hat, indem sie derselben eine wie auch immer beschaffene Leiblichkeit beilegten.[1] Einen so großen Spiritualisten, als welchen wir den hl. Augustin verehren, in dieser Zahl zu finden, sollte man staunen; er erklärte jedoch bestimmt genug (*de Trinit.* lib. 2. cap. 7) Corpus suum (Angelos), cui non subduntur sed subditum regunt, in species quas velint accommodatas atque aptas actionibus suis mutare atque vertere secundum attributam sibi a creatore potentiam; u. a. Stellen. Nicht jedoch als ob jene Väter den Engeln eine mit der unserigen gleichartige Leiblichkeit beigelegt hätten, einen so derben und gebrechlichen, so vielen Nothdürften und Beschwerden ausgesetzten Körper. Der Leib der Engel ist nach ihnen eine Leiblichkeit höherer Ordnung: eine höchst feine, luftige, feurige (je nach dem) Umhüllung des angelischen Geistes, unsern Sinnen an sich unzugänglich, jedoch nach Willen des Inhabers für Annahme der verschiedensten Formen und Gestalten befähigt. Es findet sich, daß man sogar wohl die eigentliche Figur dieses Engelleibes zu bestimmen wagte, wie denn Origenes, freilich in solchen Dingen keine große Auktorität, dieselbe für kugelig ausgab. Doch auf die Einzelheiten brauchen wir nicht einzugehen; genug, daß solche Heroen in der christlichen Theologie sich nicht getrauten, rückhaltlos die reine Geistigkeit der Engel auszusprechen. Diese Auffassung reichte im Mittelalter bis auf den hl. Bernard hinab, welcher (*Sermon. in Cant.*) wenn er auch die gegentheilige Ansicht zuließ, erklärte, er wisse nicht, was er desbezüglich lehren solle: mihi perspicuum non est . . . nescire me fateor. Gleichwohl war doch auch schon in der patristischen Zeit die reine geistige Natur der Engel, an welcher wir festhalten, bekannt und verfochten. Wenn schon der hl. Martyrer Ignatius (*ep. ed Smyrn.* cap. 3) äußert „ihr sehet ja, daß ich kein körperloses Dämonium bin,“[2] so bezeichnen die beiden hl. Gregore, von Nazianz und von Nyssa, die Engelwelt als *κτίσις ἀσώματος* und *κτ. ἀσώματος καὶ νοερά*; vgl. nur des Ersteren Schrift gegen Eunomius (lib. 12); wo der Unter-

[1] Ihre lange Reihe siehe bei *Petavius De dogm. cathol.* Traktat *de angelis* lib. 1. cap. 2. wohl das beste Werk, was wir über die Engel besitzen.

[2] *Ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.*

schied zwischen Mensch und Engel also bestimmt wird, daß „die menschliche Natur aus Seele und Leib zusammengesetzt sei, die angelische aber ein körperloses Leben besitze."[1]

Das kirchliche Lehramt selbst ließ beiderlei Ansicht die ganze patristische Zeit hindurch, ohne einzugreifen, auf sich beruhen.[2] Erst im 13. Jahrhundert auf der 4. Lateransynode adoptirte die Kirche die Lehre von der reingeistigen Natur der Engel als die ihrige und erhob sie nahezu zum förmlichen Dogma. Die schon oben vorgelegte Entscheidung, Gott habe erschaffen ... utramque creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, et deinde humanam... ex utraque constitutam läßt in ihrem Wortlaute durchaus keinen Zweifel oder Ausflüchte mehr zu, namentlich wegen des ausgesprochenen Gegensatzes zur synthetischen Natur des Menschen. Gleichwohl sind sehr orthodoxe Theologen noch immer der Ansicht, die gegentheilige Auffassung sei damit noch nicht schlechterdings verurtheilt. Man hilft sich nämlich mit der Ausrede, die Väter der Synode, so genau sie auch ihre Auffassung aussprachen, hätten nicht beabsichtigt, die rein und ungemischt geistige Natur der Engel als förmlichen Glaubenssatz zu definiren; die Spitze der Entscheidung sei gegen die mittelalterigen Manichäer, welche Gott nicht als den Schöpfer des ganzen Weltalles, der Natur-, Engel- und Menschenwelt wollten gelten lassen, gerichtet; die Erklärung über die geistige Natur der Engel sei nur eine beiläufige,

---

[1] Τῆς μὲν ἀνθρωπίνης φύσεως ἐκ ψυχῆς σώματόςτε συγκεκραμένης, τῆς δὲ ἀγγελικῆς ἀσώματον τὴν ζωὴν κεκληρωμένης.

[2] Denn der auf dem 2. Concil von Nicäa im Jahre 784 vorgekommene Vorfall ist nicht als Entscheidung in diesem Stücke anzusehen. Dort hatte der Bischof Johannes von Thessalonich einen Dialog vorgelesen, in welchem unter andern noch die Meinung vorgetragen ward, die Engel hätten feine, ob luftige oder feurige, Körper. So in der 5. Aktion der Synode. Darauf, wird weiter berichtet, erhob sich der Patriarch Tarasius, und legte den Vortrag resumirend, den Vätern als Ergebniß vor: Ἀπέδειξε ὁ πατὴρ, ὅτι καὶ τοὺς ἀγγέλους δεῖ γράφεσθαι, ἐπεὶ περίγραπτοί εἰσι καὶ ὡς ἄνθρωποι ἐνεφαινίσθησαν πολλοῖς. Und die heilige Synode antwortete: „Ja, so ist es, Herr." Unfraglich hat die Synode mit dieser Zustimmung nicht den ganzen Inhalt des vorgelesenen Dialogs als Glaubensregel erklären, sondern nur das bestimmen wollen, es dürfte auch der Engel, der Erscheinungen wegen, und auf Grund derselben abgebildet werden. Ueber die Natur der Engel ist damit eine bindende Erklärung noch nicht gegeben.

neben dem beabsichtigten Glaubenspunkt gelegene, und darum auch noch nicht in letzter Instanz verbindliche. Sei dem wie ihm wolle; unseres Erachtens würden die Theologen in einem anderen Falle wohl nicht so nachgiebig sein, und mag wohl die Beobachtung, daß so viele Väter auf der andern Seite stehen, zu solcher rückhaltigen Auslegung mitgewirkt haben. Auch haben in der That selbst nach 1215 noch einzelne Theologen, zu denen der absonderlichen Meinungen zugeneigte Cardinal Cajetan gehört, der im Alterthum vorwaltend vertretenen Anschauung ungestraft beipflichten dürfen. Im Uebrigen jedoch galt und gilt bei den Theologen seitdem die reingeistige Natur der Engel als völlig gewiß und unbezweifelbar; und stimmen wir derselben entschieden bei; um so lieber, als sie auch speculative Gründe hoher Währung für sich aufrufen kann. Es ist nämlich (unten mehr darüber) für die christliche Speculation von höchstem Belange, den vollen Gegensatz zwischen Geist und Stoff in möglichster Schärfe, und also daran festzuhalten, daß letzterer, auch noch so subtilisirt und raffinirt gedacht, doch specifisch stofflich bleibt, d. h. wohl geistförmig, aber niemals geistig werden kann. Uebergang von dem erstern zum andern muß ihr als unmöglich gelten, und ein Mittleres zwischen beiden darf sie eben so wenig annehmen, da gibt es keine Transaction. Ebensowenig läßt sich aber auch ein Drittes, das weder Stoff noch Geist wäre, statuiren, weil alles, was existirt, nur in der Form der Ausdehnung, also des Körperlichen, oder der Intellektualität, d. h. des Geistigen existiren kann. Wenn dies feststeht, warum sollen wir denn die angelischen Geister immer noch mit, wenn auch potenzirter Materie umkleidet uns vorstellen, da doch ihre Stellung im geschaffenen Universum, welche eine scharf antithetische zur physischen Naturwelt, der materiellen, nichtgeistigen, ist, eine reine von der Materie unbehelligte Geistigkeit fordert? Die Antithese zwischen Geist und Stoff wird im Weltall allerdings ausgeglichen, aber nicht durch Verwischung des Gegensatzes, sondern durch Verbindung beider zur Lebenseinheit im Menschen. So kommt Ordnung und Zusammenhang ins System der geschaffenen Dinge: der Mensch, dessen Natur synthetisch ist, bildet das Mittelglied seiner drei Abtheilungen. So wie nun aber die rein stofflich ungeistige Naturwelt unter dem Menschen steht, so steht, dürfen wir getrost

annehmen, die reingeistige unstoffliche Engelwelt über ihm. Daß unser Vorstellungsvermögen nicht ausreicht, ein reingeistiges Dasein anschaulich aufzufassen, kann hier wenig verschlagen.

Kommen wir aber nochmals auf jene Väter, welche gegentheiliger Ansicht waren, zurück, so bekennen wir gern, daß ihr Irrthum in hohem Maße Entschuldigung findet, ja daß derselbe mitunter sogar nur ein scheinbarer ist. Zuvörderst ist nämlich die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit anschaulicher Vorstellung eines reingeistigen Daseins unsererseits in Anschlag zu bringen. Ein endliches aber persönliches Wesen reingeistiger Art — das läßt sich leicht sagen, aber wer faßt es? Es muß doch, als endlich, umgrenzt und beschränkt sein. Wo finden wir solche Umgrenzung anders — der Gedanke liegt nahe — als in einer wie auch immer beschaffenen Leiblichkeit? Es muß doch ein substantielles Individuum sein; wodurch findet es seine concret ausgeprägte Gestaltung anders als durch etwas, was wir kaum umhin können, als Körper zu begreifen? So haben auch jene Väter argumentirt, freilich damit die Idee einer geistigen Substanz, welche in sich selbst zum Abschluß kommt, alterirt. Wie überaus schwierig die gedankliche Erhebung zur Idee einer reingeistigen Substanz ist, zeigt die eigene Erfahrung. Wir alle, denen es gewiß von Jugend auf geläufig ist, die Engel rein geistige Wesen zu nennen, werden uns, ich berufe mich ungescheut auf die Prüfung jedes meiner Leser, gilt es die Vorstellung, dieselben mehr oder minder als mit einer, wenn auch noch so zarten Leiblichkeit umkleidet vor die Seele führen. — Dazu kommt, daß auch mißverständliche Auffassung biblischer Texte die Väter irre leiten konnte. Nicht zu reden von den so häufigen, mitunter sehr drastischen Engelerscheinungen der hl. Schrift — Raphael ißt und trinkt scheinbar wie andere Menschen (s. oben), Asmodai wird (Tob. 6, 19) durch den Dampf einer Fischleber verscheucht — welche zwar nicht nothwendig aber doch leicht eine gewisse Leiblichkeit voraussetzen ließen, beachte man die Aussagen des N. T. über die verklärten Leiber der Menschen, welche als vergeistigt, geistförmig und engelähnlich dargestellt werden: wie nahe lag es, auch den Engeln eine ätherisch feine Leiblichkeit zu vindiciren! Ward nun, besonders nach der dieser Auffassung günstigen Uebersetzung der Alexandriner, der Bericht Gen. 6 vom Umgange der Engel mit menschlichen

Frauen gedeutet, so schloß solche Exegese die Leiblichkeit der Engel unfraglich ein. — Auch soll der nachwirkende Einfluß mancher aus dem Heidenthum mitgebrachter Ideen, sowie von dort her noch immer rückständiger Theosophumene der Umgebung bei jenen Kirchenlehrern nicht vollends außer Acht gelassen werden. Das Heidenthum hat sich überhaupt zur Idee einer reingeistigen Natur nicht erhoben, es dachte sich selbst seine Götter, geschweige seine Genien und Dämonen mehr oder minder stofflich, und gerade in den zur Zeit der Väter so üppig wuchernden Emanationssystemen diente die Annahme einer höhern feinern Leiblichkeit bei solchen Mittelwesen dazu, den Uebergang von der immerhin geistiger gefaßten Urgottheit zur groben Materie der sichtbaren Welt vor der Phantasie zu erleichtern. Da nun die hl. Schrift nicht so entschieden zu sprechen schien, so durften einzelne Väter wohl hoffen, durch ein gewisses Mittelding zwischen Geist und Materie — der ätherische Leib der Engel wird als solches beschrieben — der menschlichen Vorstellung einen bequemern Anhaltspunkt zu gewinnen. —

Manche der genannten Väter kann man wohl geradezu von theologischem Irrthum freisprechen. Wenn bekanntlich der gewiß sehr spiritualistisch gesinnte Tertullian sogar Gott selbst ein corpus sui generis beilegt, ohne seine reine Geistigkeit anzutasten, indem er den Ausdruck im Sinne einer concreten Substanz gebraucht, so versteht sich von selbst, daß solche Attribution, wie der menschlichen Seele, so auch dem angelischen Geiste zusteht. Einige, aber freilich nur wenige der gedachten Väter, sind in diesem Falle. Weiter kommt man in der Rechtfertigung der Väter durch eine dem hl. Thomas (S. p. 1. q. 50) entlehnte Bemerkung „die rein geistige Natur Gottes sei offenbar anderer Art, als die der Engel." Wenn wir dann aber die Immaterialität als Wesensattribut Gottes des Unendlichen erklären, so versteht sich leicht, daß der Engel als endlicher Geist in gleichem Sinne keineswegs unkörperlich ist. Daher darf man nach Thomas im Verhältniß zu Gott den Engel immerhin „körperlich" nennen, obgleich er im Vergleich zum Menschen unkörperlich, weil mit keinem Leibe bekleidet, erscheint. Wenn sohin noch manche Andere aus der großen Zahl jener Väter vom positiven Irrthum freigesprochen werden können, so möge von den übrigen gelten: innocenter

erraverunt. Wir aber reihen fortan die Körperlosigkeit, als eine der wichtigsten, den Grundbestimmungen der angelischen[1] Natur ein. —

Mit derselben sind dann ihre nothwendigen Consequenzen gleichmäßig angesetzt. So zunächst der Engel physische Einfachheit, als Leugnung der Zusammensetzung ihrer Natur aus wirklichen Bestandtheilen. Man verwechsele dieselbe jedoch nicht mit der metaphysischen Einfachheit (absoluten Inseität), welche nur Gott, nicht dem Engel zusteht; denn bei letzterem ist allerdings eine Summe in Wirklichkeit unterschiedener (geistigen) Kräfte vorfindlich, während beim unendlichen Geiste alle von uns subjektiv vorgestellten Unterscheidungen sich objektiv in Einheit des actus purissimus und simplicissimus auflösen. — Mit der Unkörperlichkeit ist auch die Unzugänglichkeit der Engel für die Sinne, insbesondere ihre Unsichtbarkeit gegeben. Engel können nicht sinnlich wahrgenommen werden. Allerdings können sie in die Erscheinung eintreten, allein solche Engelerscheinungen, deren Thatsächlichkeit der biblische Bericht verbürgt, geschehen eben nur, wie das Wort sagt, per emphaniam d. h. die leibliche Gestalt, welche gesehen wird, ist nicht der Engel natürlicher, sondern nur angenommener Leib, ist ihnen nur zufällig und mechanisch verbunden, nicht wesentlich und organisch vereint; daher auch ihre leiblichen Functionen, wie Essen und Trinken, nur scheinbare sind (Tob. a. O.). — Folge der Unkörperlichkeit ist endlich auch der Engel Incorruptibilität; denn wo keine Composition, da kann auch von keiner Decomposition, oder Auflösung in die Urbestandtheile (Elemente) die Rede sein: die Engel sind also unver-

---

[1] So sehr wir uns sträuben mögen, ein Adjektiv von „Engel" ist in unserer Schrift nicht zu entbehren. Aber wie soll es lauten? „Englisch", wie es, vgl. „teuflisch" von „Teufel", sprachrichtig lauten müßte, geht wegen der mißverständlichen Beziehung auf unser Nachbarvolk jenseits des deutschen Meeres (die Lateiner unterscheiden Anglus und angelus) nicht wohl an; ist doch sogar der durch hergebrachten Sprachgebrauch geheiligte „englische Gruß" einmal lächerlich genug als salutatio more Anglorum gedeutet worden. „Engelisch", wie ich in der vortrefflichen Schrift von Dr. Schneider („Der neuere Geisterglaube") lese, klingt übel. Aber warum soll ich nicht das lat. angelicus (griech. ἀγγελικός), unmittelbar und ohne Berücksichtigung des deutschen Umlautes von a, mit „angelisch" wiedergeben dürfen? Ton aber auf der mittlern Silbe, denn bei deutscher Betonung verschlägt die ursprüngliche Kürze des e nicht, vgl. „siderisch", „barbarisch" u. v. a.

weslich. Die Engelwelt kann nicht, nachdem sie einmal ins Dasein gesetzt, destruirt werden, höchstens könnte sie gedenkbarer Weise durch Adnihilation zu existieren aufhören.

4. Wandellosigkeit der Engel. — Abschließlich fügen wir zu den drei gegebenen noch eine vierte Grundbestimmung der angelischen Natur hinzu, weil sie, obwohl als Folge der Körperlosigkeit und Einfachheit zu betrachten, vielfach für die richtige Erkenntniß des Wesens der Engel maßgebend ist. Wir bezeichnen sie als relative Unveränderlichkeit, und wollen damit sagen, daß die Engel insoweit keinem Wechsel oder Wandel unterstehen, als sie keiner Entwickelung, keiner Zunahme oder Abnahme ihrer geistigen Kräfte zugänglich sind: was die Engel bezüglich ihrer natürlichen Existenz sein sollen, daß sind sie sofort mit einem Male, in ihrer Art alsbald vollendet. Wir wollen nicht verkennen, daß diese Bestimmung der Engelnatur als einer stetig wandellosen, es mehr versucht eine genügende Vorstellung zu vermitteln, als erreicht. Doch können wir durch Vergleich dem Sachverhalt näher kommen. Bei uns entfaltet sich die Seele des Kindes zur Seele des Knaben, weiter des Jünglings, dann des Mannes; nun erst erreicht sie das Vollmaß ihrer Reife, während sie endlich als Seele des Greises in ihrer Vermögenheit wieder rückgängig wird; beim Menschen treten in jedem weiteren Stadium seiner Lebensentwickelung neue (geistige) Kräfte, welche früher noch schlummerten, allmählich in die Erscheinung. Nun ist klar, daß solcher Entwickelungsproceß bei der menschlichen Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe bedingt wird, sohin beim Engel in Wegfall kommt. Der hl. Basilius (Psalm-Comment. zu Ps. 44) sagt sehr treffend: „Die Engel erleiden keine Aenderung; denn bei ihnen ist Keiner ein Kind, ein Jüngling, ein Greis; sondern in welchem Stande sie gleich anfangs geschaffen wurden, darin verbleiben sie, indem ihr Zustand sich unversehrt und unentwegt forterhält.“[1] Also der Engel ist sofort in völliger Reife, was er von Haus aus sein kann.

---

[1] *Οὐ γὰρ ἄγγελοι ἐπιδέχονται τὴν ἀλλοίωσιν· οὐδεὶς γὰρ παρ᾽ ἐκείνοις παῖς οὐδὲ νεανίσκος οὐδὲ πρεσβύτης, ἀλλ᾽ ἐν ἧπερ ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσθησαν καταστάσει ἐν ταύτῃ διαμένουσι, ἀκεραίας αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης.*

Indeß wollen wir mit der Stetigkeit seiner Natur, der Veränderlichkeit seines Willens nicht abgebrochen haben. Letzterer ist allerdings, in Folge unserer ersten Grundbestimmung, der Geschöpflichkeit nämlich, auch dem Wechsel zugänglich. Darum konnte kraft solcher Willensänderung auch in der Engelwelt ein Uebergang von einer in eine andere Zuständlichkeit statt finden. Ein solcher Uebergang ist aber, wie wir sehen werden (2. Abschnitt), auch thatsächlich in und mit der sog. Freiheitsprobe der Engel eingetreten mit verschiedenem Erfolge. Noch mehr. Selbst nachdem durch die letztere der Wille der Engel sittlich in der einen oder andern Richtung unentwegt gefestigt worden, darf den Engeln noch nicht alle und jede Willens- und Sinnesänderung abgesprochen werden, weil sonst ihr thätiges Eingreifen in die Geschichte der Menschheit, welches sie sympathisch und antipathisch berührt, nicht zu verstehen wäre. Wir kommen darauf später zurück, und bemerken nur noch, daß auch dem Engel die Einführung in volle Stetigkeit, d. h. ihre schließliche Vollendung am Schlusse der Zeit noch bevorsteht. Am allerwenigsten aber darf unser Attribut mit dem göttlichen der absoluten Unveränderlichkeit, welche keinen Wechsel und kein Schatten des Wandels zuläßt (Jac. 1, 17), gleichgestellt werden; es sollte nur die in stetigem Proceß werdende, beständig fließende Beschaffenheit der menschlichen Natur den Engeln abgesprochen werden. — Vielleicht würde man sich in dieser Hinsicht am verständlichsten also erklären können: so wie bei Gott Anlage, Kraft und Akt nicht wirklich unterschieden werden dürfen, da sich im unendlichen Geistwesen alles in den *actus purissimus* auflöset; so wie aber umgekehrt beim Menschen die Anlage sich zur Kraft entwickelt und diese im Akte sich bethätigt, so muß beim Engel, seiner Mittelstellung entsprechend, zwar die Entfaltung der Anlage zur Kraft (der potentia zur virtus) wegfallen, allein die Bethätigung der Kraft in der That bleibt als unterscheidbares Doppelmoment seiner Natur auch beim Engel bestehen. Sollte es uns im Folgenden gelingen, durch Anwendung dieses Attributes der Stetigkeit auf die einzelnen Formen des angelischen Daseins dem Sinne desselben näher zu treten, so muß doch einstweilen der Gedanke an eine gewisse Mittelstellung der Engel zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem ständigen Werden des Menschen uns genügen.

Die Engel sind also, sagen wir resumirend, von Gott erschaffene, über den Menschen und seine Seele specifisch erhabene, unkörperliche, dem zeitlichen Wandel entzogene Geistwesen. — An der Hand dieser Grundbestimmungen versuchen wir es nunmehr, der Engel natürliche Beschaffenheit im Einzelnen weiter zu erläutern.

b. Der Engel Verhältniß zur zeiträumlichen Daseinsform; ihre Erkenntniß und Willensfreiheit.

§ 3.

1. Die Unsterblichkeit der Engel. — Die Endlichkeit und die Geistigkeit der Engel sind die beiden Wesensmerkmale, welche maßgebend die detaillirte Darstellung des angelischen Wesens bestimmen: als endliche Wesen können sie nicht wie Gott schlechthin über Zeit und Raum erhaben sein, müssen vielmehr zu diesen beiden Grundformen des geschöpflichen Daseins in bestimmtem Verhältnisse stehen, als geistige Wesen eignet ihnen Erkenntniß und Willensfreiheit. Diese vier Punkte sind nunmehr zu erörtern.

Sind die Engel, wie wir zeigten, geschaffen, so sind sie, welche früher nicht waren, im Schöpfungsmomente geworden; sind sie aber geworden, so haben sie einen Anfang gehabt: sie sind also zeitlich. Aber nachdem sie einmal geworden, dauern sie fort für und für, sie haben kein Ende. Man pflegt diese Beschaffenheit der Engel ihre Unsterblichkeit zu nennen, obgleich diese Bezeichnungsweise vielleicht nicht gut gewählt ward, da kaum einzusehen, was Sterben und Tod, gemeiniglich als Trennung der Seele vom Leibe erklärt, bei einem reingeistigen Wesen auch nur bedeuten könne. Zu verstehen ist also unter der Unsterblichkeit der Engel ihre endlose Dauer (duratio aeviterna, bei den Scholastikern; sieh sogleich). An der Realität dieses Attributes kann kein Zweifel aufkommen. Wenn die hl. Schrift den Engeln nicht wörtlich Unsterblichkeit oder auch ewige Dauer beilegt, so sieht man bald, daß dies nur unterbleibt, weil sich nach der ganzen Darstellung derselben solches von selbst versteht. Die Engel sind nach ihr „himmlische Geister, welche allzeit das Antlitz des Vaters schauen" (Matth. 18, 16); und sogar noch am Ende der Tage, wo die Zeit aufhört, finden wir dieselben

biblisch beim jüngsten Gerichte thätig eingreifen; und es sollen dann (Matth. 25, 40) die Gerechten mit den Engeln eingehen in das ewige Leben, während die Verworfenen gelangend in das ewige Feuer, das dem Satan und seinen Engeln bereitet, verstoßen werden. Damit ist die Unsterblichkeit der Engel zur Genüge beurkundet. — Da innerhalb der christlichen Kirche die Unsterblichkeit der Engel niemals angefochten ward, überheben wir uns aller Zeugnisse aus der Ueberlieferung.

Ein Doppeltes könnte in der Sache selbst noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Zuerst nämlich die Frage, in welcher Weise die Unsterblichkeit der Engel, besonders im Vergleich mit der göttlichen und mit der menschlichen, zu präcisiren sei. Die absolute Ewigkeit Gottes (aeternitas zum Unterschiede von sempiternitas), d. h. die schlechthinnige Unzeitlichkeit, oder positiv ausgedrückt, das gänzliche Zumal (simul totum, Totalität in der Simultaneität) ist sie selbstverständlich nicht. Anderseits aber auch nicht das stetig wechselnde Nacheinander oder die stets fluktuirende Successivität, welches die sichtbare Welt beherrscht. Sie ist vielmehr, das ist freilich bald gesagt, aber schwer gefaßt, als ein Mittleres zwischen Beiden zu determiniren. Aber wie dann? Die Zeitlichkeit beherrscht sie nicht, jedoch sind sie auch nicht über ihr erhaben; sie stehen mit der Zeit in einem Coordinationsverhältniß. Indeß auch mit solcher Bestimmung ist für die Anschauung wenig gewonnen. Die Scholastik hatte für solche Mittelstellung den Ausdruck *aevum* ausgemünzt, und legte darum den Engeln gegensätzlich zum göttlichen *aeternitas* die *aeviternitas* bei. Als ob mit einem neugeprägten Ausdrucke eine hinlänglich klare Vorstellung gegeben wäre. Am einfachsten immerhin wird man definiren, indem man sagt: Gottes Unsterblichkeit (Ewigkeit) hat weder Anfang noch Ende, der Engel Unsterblichkeit negirt nicht den Anfang, wohl aber das Ende. Gilt es die Vorstellung, werden wir uns die Unsterblichkeit der Engel am besten nach Analogie der menschlichen Seinsweise im Himmel nach der Auferstehung zu denken haben, obgleich leider auch diese sich niemals zur Anschaulichkeit erheben wird (vgl. Eschat. S. 321). Es mag wohl sein, daß mit alle dem die Sache noch nicht erschöpft ist. Wenn man aber, wie geschehen ist, lehrt: Die Dauer (aetas), welche der Sinnenwelt zukommt,

habe zum Maßstabe die Zeit; dagegen die Dauer (aevum), welche den Engeln competirt, habe zum Maßstabe die Ewigkeit, welche Gottes Wesen selbst ist: so gestehen wir offen, daß uns bei solcher Bestimmung jede Vorstellung ausgeht.

Faßlicher und löslicher ist zweitens die Frage, ob die Unsterblichkeit der Engel eine natürliche oder eine übernatürliche, durch die Gnade bedingte sei. Unseres Erachtens beruht die hierüber geführte Controverse auf Mißverständniß; und glauben wir mit voller Sicherheit diesbezüglich Nachstehendes festhalten zu können. Aus und durch sich ist nur Gott unsterblich (*μόνος ἔχων ἀϑανασίαν* 1. Tim. 6, 16); des Geschöpfes, somit auch des geschöpflichen Engels, Unsterblichkeit kann nur eine verliehene, mitgetheilte sein. In diesem Verstande steht nur Gott die natürliche d. h. in Wesensnothwendigkeit begründete Unsterblichkeit zu; und in gleichem Verstande wurzelt des Engels Unsterblichkeit, wie sein Seinsbestand, im freien göttlichen Willen, und insofern freilich in der Gnade. Dagegen wird, im gewöhnlichen und dogmatischen Sinn, des Engels Unsterblichkeit eine natürliche genannt werden müssen. Denn des Engels Austritt aus dem Sein ist ja, wie oben gezeigt, da er eine reingeistige, einfache, unverwesliche Substanz ist, nur kraft einer Vernichtung, nicht in Folge einer Zerstörung gedenkbar. Da sohin die zeitliche Dauer auf den Engel keinen zerstörenden Einfluß ausüben kann, so ist, sobald der Engel als reiner Geist einmal ins Dasein getreten, zu seinem Fortbestande für und für nichts Anderes erforderlich, als die Erhaltung durch Gott in der Naturordnung. Lediglich wenn Gott seine erhaltende Kraft zurückziehen wollte, wäre eine Rückkehr des Engels in das Nichts vorstellbar. Will man nun diese Erhaltung durch Gott (die conservatio ordinaria) immer noch eine Gnade nennen, so mag man das thun; allein da ihr Wirken dem Naturgebiete angehört, und durchaus im Bereiche der Natur abschließt, so ist das nur eine Gnade, wie das Dasein des Geschöpfes selbst, und sehr verschieden von der Gnade im theologischen Verstande, deren Operation einer andern, über die Natur erhabenen Ordnung zufällt. Ein höherer den Naturbereich überragender Einfluß, welcher etwa ergänzend und den natürlichen Zerstörungsproceß paralysirend einzutreten hätte, kommt hier durchaus in Wegfall. Des Engels

Unsterblichkeit ist eine naturnothwendige Ausstattung, keine geistige Zugabe zur Natur desselben. Das gleiche gilt offenbar auch von der menschlichen Seele, als geistige Substanz. Ganz anders war es um die leibliche Unsterblichkeit des urständischen Menschen im Paradiese bestellt, welche allerdings nur durch gnädige Einwirkung Gottes zu Stande kam. Sieh Urgesch. S. 6 und 23 ff.

2. Des Engels Verhältniß zum Raume. — Solches zu determiniren ist noch weit schwieriger, da das Raumverhältniß im Vergleich zur zeitlichen Daseinsform als körperlich derber und gröber, sohin als der reingeistigen Natur des Engels weniger angemessen bezeichnet werden muß. Zwar ist es auch hier leicht genug, nach rechts und links die beiden unzulässigen Extreme abzuweisen. Der Engel, weil geschöpflich, ist nicht, wie Gott, schlechthin über den Raum erhaben, ist nicht unermeßlich; andererseits füllt aber der Engel als reingeistiges und daher physisch einfaches Wesen den Raum nicht aus. Allein die zwischen den Extremen gelegenen positiven Mittelglieder zu finden, hält überaus schwer. Ohne uns hier auf abstrakte Speculationen einlassen zu können, glauben wir Folgendes als bewährt festhalten zu müssen. Da der Engel der realen (nicht einer imaginären) Welt, zu deren Grundformen auch die Räumlichkeit zählt, angehört, so wird er jedenfalls vom Raumverhältnisse und zwar mindestens dermaßen berührt, daß derselbe mit dem Raum begrenzt erscheint, wenn er auch nicht von räumlichen Grenzen umschrieben wird, wie die menschliche Seele; d. h. der Engel ist jedenfalls innerhalb des Raumes, nämlich des Raumganzen, und zwar so, daß er nicht außerhalb desselben locirt sein kann. Thomas u. A. (Sa. p. 1. qu. 52, art 1.) drückt dies so aus: angelus continet locum, non continetur a loco. Kann hierüber kein Zweifel sein, so erhebt sich sofort die andere Frage: wie ist der Engel innerhalb des wirklichen Raumes? Bekanntlich unterscheidet man eine dreifache Weise einer möglichen Anwesenheit im Raum: expletive, circumscriptive, definitive. Die erste wird nun, wie oben angedeutet ward, durch die reingeistige Natur des Engels ausgeschlossen. Der Engel füllt also nicht physisch den Raum aus, hindert also nicht die gleichzeitige Coexistenz eines Körpers an demselben Orte, wo er sich befindet; wohl jedoch (wie wenigstens der hl. Thomas l. c. art. 2 dafür hält) die

eines andern Engels. Aber auch die zweite Art räumlicher Anwesenheit, die circumscriptive, muß beim Engel fern gehalten werden, d. h. keine innerräumliche Grenzmarken umschreiben seine Anwesenheit dergestalt, daß er nicht auch außerhalb derselben existiren könnte. So ist denn der Engel definitive in loco, d. h. er ist an einen bestimmten Ort immerhin so gebunden, daß er nicht gleichzeitig an einem andern sein kann; wenn also z. B. der Engel auf Erden ist, so ist er nicht im räumlich distanten Himmel und umgekehrt. Wir verkennen nicht, daß mit solchen Distinktionen für die Vorstellung wenig erreicht wird. Zu Gunsten der letzteren möchte es wohl am einfachsten sein, zu erklären: der Engel ist auch örtlich mit seiner Substanz, wo er mit seiner Kraft wirkt: seine virtualis praesentia wird sofort zur substantialis. Wo immer also die Objekte seiner geistigen Thätigkeit, seines Erkennens und Wollens, sich befinden, da ist jedesmal auch der Ort des Engels, in ähnlicher Weise, in welcher (nach wohlbegründeter Auffassung wenigstens) die Seele des Menschen, aber innerhalb der Raumgrenzen ihres Leibes, in jedem Augenblick dort ist, wo die Leibesorgane, durch welche sie operirt, sich befinden. Folgt daraus, wie einige Theologen glauben, die Allgegenwart des Engels im (wirklichen) Raume? Wenn auch, so wäre solche Omnipräsenz noch sehr weit von der göttlichen Unermeßlichkeit verschieden; es würde z. B. der Engel noch nicht sofort in einer andern Welt, wenn es Gott beliebte eine solche ins Dasein zu rufen, örtlich anwesend sein. Aber die Folgerung scheint unberechtigt, weil nur richtig, wenn der Engel in einem gegebenen Augenblicke mit seiner geistigen Kraft das ganze Universum in seinen Theilen umspannen könnte, was nicht zu erweisen steht, ja verwerflich erscheint. Sohin ist der Engel nicht im Raume allgegenwärtig.

Wenn sohin der Engel nur in jenem Theile des Raumes wirklich und zwar dort anwesend ist, wo der Gegenstand seiner Thätigkeit sich befindet, so folgt, daß derselbe, sobald seine Thätigkeit von einem zu einem andern, nämlich anderswo locirten, Objekte übergeht, auch eine Ortsänderung, somit eine örtliche Bewegung vornehmen müsse. Ist ja auch nach den zahlreichen Berichten der hl. Schrift, in denen die Engel vom Himmel herniedersteigen, um den Menschen auf Erden zu erscheinen, wenn das Alles nicht figürliche Redeweise sein soll, kaum zu bezweifeln, daß Engel sich räumlich

bewegen. Ob nun aber solche Bewegung des Engels von einem zum andern Orte in der Zeit, d. h. mit Zeitverbrauch, wenn auch noch so rasch (selbst mit der Raschheit des Gedankens), oder aber, ob dieselbe ohne allen Zeitverbrauch, durchaus in instanti sich vollziehe; ferner dann, ob die Bewegung des Engels eine stetige, die örtlichen Mittel durchgehende, oder vielmehr eine überspringende, sofort und unmittelbar am Ziele anwesende sei, wie der menschliche Gedanke: darüber ist gestritten worden, und wer wollte so subtile Fragen mit voller Gewähr der Richtigkeit beantworten können? Sollen wir unsere Meinung sagen, so scheint die Ansicht die begründetere zu sein, daß die Bewegung des Engels, so rasch sie sein mag, zeitliche Dauer heische, sowie, daß sie eine stetige, die Media im Raume nicht überspringende sei.

3. Das angelische Erkennen. — Weit größere Ausbeute, als die Erörterung der beiden Grundformen des geschöpflichen Daseins in ihrer Anwendung auf die Natur des Engels gab, gewinnen wir aus der Besprechung der beiden Grundvermögen der Geistigkeit, Erkennen und Wollen. Beginnen wir mit dem erstern, so ist es uns hier, da wir die Engel als geistige Wesen bereits erwiesen haben, das Erkennen aber nach unserm nothwendigen Denken zum Begriff der Geistigkeit, deren receptives Moment ausdrückend, gehört, es ist uns weniger um die Realität der angelischen Erkenntniß, als um deren eigenartige Beschaffenheit zu thun; gleichwohl wollen wir, da wir den positiven Nachweis oben für später zurückgelegt haben, wenigstens die wichtigsten biblischen Texte, welche uns die Engel als erkennende (intelligente) Wesen vorführen, hersetzen: Wenn der Heiland (Matth. 24, 26) äußert: „von jenem Tage weiß Niemand, nicht einmal die Engel im Himmel,“ so wäre letzterer Vorbehalt überaus ungereimt, wenn die Engel überhaupt keine erkennenden Wesen wären. Und wenn derselbe (Luk. 15, 10) versichert, daß „bei den Engeln im Himmel Freude sein werde über den Sünder, welcher sich bekehrt“, so setzt solche Freude die Gewinnung entsprechender Einsicht voraus. Indem der Apostel (1. Tim. 5, 2: „ich bezeuge vor Gott, vor Christus und seinen Engeln“) Engel als Zeugen für eine eidlich zu erhärtende Sache aufruft, so kann das nur Sinn haben, wenn sie um die Wahrheit derselben wissen; und wenn sein Mitapostel (1. Petri 1, 12)

von christlichen Geheimnissen redet, in welche hineinzuschauen (παρακύψαι, gleichsam „hineinlugen“ inclinato corpore rimari) selbst die Engel gelüstet,“ so hat er letztere in Einem zugleich als begehrende (wollende) und erkennende Wesen geradezu bezeichnet. Gegen diese so evidente Schriftlehre ist von den Lehrern der Kirche niemals Widerspruch erhoben.

Handelt es sich nun aber um die Beschaffenheit der angelischen Erkenntniß, so kommt zuerst die Untersuchung über den Modus, in welchem der Engel erkennt, in Betracht. Trotz des Abganges aller positiven Data hat die scholastische Theologie es freilich wohl versucht, denselben nach allen möglichen Kategorien zu discutiren; da indeß ihre ob auch noch so scharfsinnigen Leistungen weitaus nicht zureichen, uns eine adäquate Einsicht in die Natur der angelischen Intelligenz zu vermitteln, so wollen wir uns thunlichst beschränken, uns im Allgemeinen mit der freilich dürftigen Vorstellung, daß die angelische Weise des Erkennens unsere menschliche an Vollkommenheit weit überrage, begnügend. Indeß mögen doch einige Sätze, als mit ziemlicher Gewißheit zu behauptende Resultate der scholastischen Doktrin kurz hergesetzt und begründet werden, weil sie jedenfalls geeignet sind, unser Nachdenken anzuregen. Da ist denn zuerst festzuhalten, daß das Erkennen beim Engel nicht wie bei Gott mit dem Sein zusammenfällt. Während nämlich beim unendlichen Wesen, wie alle andern Unterscheidungen, so auch die von Sein und Erkennen, und weiter vom Wollen, seiner metaphysischen Einfachheit wegen, keine realen Distinktionen, sondern nur formale oder virtuale sind, gehen beim Engel, seiner Geschöpflichkeit und darum seiner metaphysischen Zusammengesetztheit wegen, Sein, Erkennen und Wollen realiter auseinander: des Engels Erkennen fällt nicht in ipsa re mit seinem Sein zusammen, ist vielmehr ein singuläres Vermögen neben dem des Wollens. Während nun dies auch beim Menschen zutrifft, ist dagegen des Engels Erkennen nicht wie bei diesem eine anfänglich schlummernde Anlage, welche sich erst mit der Zeit zur Kraft zu entwickeln hätte: von einem Erwachen zum Bewußtsein, von einem Eintreten der sittlichen Unterscheidung u. dgl. kann in der Engelwelt nicht die Rede sein. Des Engels Erkenntnißvermögen hat man vielmehr als eine immer thätige, stets aktuelle Kraft anzusehen. Der Grund liegt

in der relativen Stetigkeit der angelischen Natur. Sieh oben S. 36 ff. — Zweitens aber ist des Engels Erkennen in seinem Modus keine sinnliche Wahrnehmung. Mit der Leiblichkeit müssen auch die Sinne als körperliche Werkzeuge des Erkennens ausfallen: Der Engel sieht, hört, schmeckt u. s. w. nicht; sein Sehen und Hören, wenn wir solche Ausdrücke von ihm gebrauchen, kann richtig nur im übertragenen Verstande von geistiger Wahrnehmung genommen werden. Freilich konnten jene Väter, welche den Engeln einen Leib beilegten, anderer Ansicht sein, ja sie mußten es, lassen jedoch in ihren Ausführungen die Consequenz vielfach vermissen (Petav. l. c. lib. 1. cap. 6). Des Engels Erkennen ist also modaliter reingeistiges Wahrnehmen: Angelus non sentit, sed intelligit. — Zum Dritten ist des Engels Erkennen kein folgerndes, syllogistisch discursives Denken. Er durchschauet das Objekt seines Wissens, so weit es ihm zugänglich ist, mit all seinen Folgerungen auf einmal und ganz. Der Grund dieser Bestimmung liegt wiederum in der Unveränderlichkeit der Engelwelt, welche keinen Fortschritt in der natürlichen Entwickelung der Kräfte gestattet. Also: Angelus non ratiocinatur, sed intelligit. Von einer Vernunft (ratio) ist also, scharf genommen, beim Engel keine Rede, wohl jedoch von dem Verstande (intellectus); daher auch der Engel ein intelligibles, nicht ein rationelles Wesen genannt zu werden pflegt. — Viertens, obwohl der Engel recht viele Dinge zumal erkennt, ist doch sein Erkennen des Wachsthums fähig, er lernt stets Neues zum Früheren hinzu. Natürlicher Weise erkennt der Engel z. B. die Zukunft nicht, weil diese nur für das über alle Zeit erhabene Wesen der Gottheit, ständige Gegenwart ist. Sobald jedoch die Zukunft zur Gegenwart geworden, kann auch der Engel sie erfahren, und also sein Wissen bereichern. So lange es also noch futura gibt, als gedenkbare Objekte des Wissens, d. h. so lange die Weltgeschichte läuft, ist der Umfang angelischer Erkenntniß der Steigerung fähig. Wenn sohin der Engel noch lernt (discit), so geschieht das jedoch nicht sowohl durch Studium, Nachdenken, Forschen, sondern vielmehr durch einfaches Erfahren des Werdenden oder Gewordenen, durch einfache Notiznahme des Geschehenden oder Geschehenen: Angelus non statim omnia intellegit, sed plura addiscit. — Weiterhin muß fünftens

des Engels Erkenntniß natürlicher Weise als irrthumsunfähig bezeichnet werden, und liegt die Möglichkeit des Irrens bei ihm nur in moralischer Depravation. Bei uns entsteht der Irrthum theils aus Sinnestäuschung, theils aus Verwirrung und Stockung des Denkprocesses. Beide Quellen des Irrthums fallen nach Obigem in der intellegibeln Welt fort. Die geistige Wahrnehmung dessen was ist, greift auch bei uns niemals fehl. Daher ist festzuhalten, daß alle Engel, gute wie böse, in der Wahrnehmung selbst niemals irren. Anders liegt der Verhalt für die Beurtheilung des wahrgenommenen Gegenstandes; sofern dieser der übernatürlichen Ordnung angehört, kann zwar wiederum nicht der gute Engel, welcher sich dabei durchaus nach Gottes Ordnung richtet, wohl jedoch der böse, welcher sein Urtheil von Gottes Ordnung losgerissen hat, irren. Daß der Teufel wirklich sich geirrt hat, steht sogar biblisch fest. Hätte Satan in Jesus von Nazareth den Sohn Gottes erkannt, würde er ihn nicht zum Bösen versucht haben (Matth. 4); oder auch, wie die Väter erinnern, wenn Judas auf Anstiften des Satans (Luk. 22, Joh. 13) den Meister verrathen hat, so würde Letzterer im Falle der Einsicht in die Bedeutnng und Tragweite seiner That, aus Neid gegen die Menschen den Tod des Herrn vielmehr zu verhindern als zu veranlassen gesucht haben.

Endlich mag hinsichtlich der Modalität des Erkennens, was das medium, in welchem der Engel die Objekte seines Wissens erkennt, anbetrifft, nur noch, da wir nicht gesonnen sind, an dieser Stelle die Lehre von den species impressae, expressae, repraesentatrices rerum des Weiten und Breiten abzuhandeln, die schon vom hl. Augustin herrührende, und in der Scholastik festgehaltene Unterscheidung einer, in Bezug auf das Mittel oder gleichsam den Spiegel, doppelten Erkenntnißweise des Engels in Kürze erwähnt werden. Der große Kirchenlehrer unterscheidet also bei den Engeln eine cognitio *matutina* und eine c. *vespertina*. Die technische Bezeichnung ist einer eigenthümlichen Auffassung des Hexaemeron entnommen. Augustin hielt, dies mit Recht, die sechs Tage im ersten Kapitel der Genesis nicht für natürliche Tage, sondern faßte sie zusammen als e i n e n großen Schöpfungstag unbestimmbarer Zeitdauer. Am Morgen dieses Schöpfungstages, in matutino, schaueten die Engel, als Erstlinge der Schöpfung, alle

durch diese noch zu verwirklichenden Dinge in der ewigen Idee, d. h. im Gedanken Gottes. Das ist der Engel cognitio matutina bezüglich der Dinge dieser Welt. Daraufhin erscholl das göttliche *Fiat*, der Ruf der Dinge ins Dasein; und das *Factum est* bedeutet den Vollzug der göttlichen Schöpfungsthat. Dieser sechsmal nach der Schöpfungsurkunde sich wiederholende Vorgang bezeichnet die regelmäßig sich verlaufenden Doppelstunden des Schöpfungstages. Als nun mit dem letzten Factum est ita (Gen. 1, 30) der Feierabend gekommen war, schauten die Engel vespere, in vespertino die (nicht mehr zu verwirklichende, sondern bereits) verwirklichten Dinge in diesen selbst, und das ist ihre cognitio vespertina. Beide Weisen des Erkennens bezüglich der Dinge dieser Welt dauerten aber bei den Engeln fort: sie erkennen dieselben sohin einmal in Gott (als species intelligibilis ad repraesentandum universa), dann aber auch in den Dingen selbst durch einfache Wahrnehmung. Dabei ist selbstverständlich, daß die morgendliche Erkenntniß die abendliche an Würde und Tiefe weit überragt.

Ein weiterer dritter Punkt betrifft die Frage nach dem objektiven Umfang angelischen Wissens. In dieser Hinsicht ist es zu natürlich, daß wir vorn herein den Engeln ein hohes, menschliche Einsicht weit überragendes Maß des Erkennens beilegen — den Engeln diesen reinen Geistern, deren Begriff zu allernächst das Merkmal der Intellectualität trifft — als daß dabei länger zu verweilen wäre. Welche Energie des Denkens und welches Fassungsvermögen werden wir nicht reinen Geistern beilegen müssen, wir, die wir bei uns die Erhebung und Thätigkeit des Geistes durch die Schranken der Sinne und die Miserien des Leibes so oft und so sehr gehemmt fühlen? Nicht ohne Grund sprechen wir von der Weisheit eines Engels, und nicht umsonst heißt der größte aller Scholastiker und einer der größten Denker aller Zeiten, der „Engel der Schule“, der doctor angelicus. Uebrigens ist diese Anschauungs- und Ausdrucksweise auch eine biblische. Im 2. Buche der Könige 14, 20 redet die kluge Frau von Thekua, welche im Auftrage Joabs den König David zu Gunsten Absaloms, gegen den der Vater zürnte, begütigen wollte, liebkosend also an: „Du mein Herr König bist weise, und besitzest die Weisheit eines Engels Gottes, daß du Alles weißt auf Erden“; und ihre Achtung vor dem höheren Wissen der Engel bezeugen auch

die Juden zu Jerusalem (Ap.-Gesch. 23, 9) indem sie, als der Apostel Paulus über die Auferstehung disputirte, ausriefen: „Vielleicht hat ein Geist oder ein Engel zu ihm gesprochen" (μὴ θεομαχῶμεν, wir wollen nicht mit Gott streiten, fügt eine griech. Variante bei), gleich als wollten sie sagen: Können wir auch nicht beurtheilen, was der Mann da über so hohe Dinge spricht, vielleicht stammt seine Lehre von der höheren Geisterwelt, der wir Achtung schulden. Wichtiger und entscheidend ist, daß der Heiland selbst diese Ueberzeugung ausspricht, Matth. 24, 36: „Tag und Stunde weiß Niemand, nicht einmal (οὐδὲ) die Engel des Himmels" (verstehe: geschweige ein Mensch).

Auf Einzelnes einzugehen, so ist nach objectiver Eintheilung des Wißbaren des Engels Erkennen theils Gottes-, theils Selbst-, theils Welt- und Menschenerkenntniß. Die Tragweite derselben in diesem dreifachen Bereiche läßt sich nicht genau abgrenzen. Das freilich ist selbstverständlich, daß auch extensiv des Engels Erkennen keine absolute Intelligenz ist, so wenig wie intensiv, daher dasselbe nicht alles bloß Mögliche umfaßt. Und weiter ist gewiß, wie gleich näher zu zeigen, daß des Engels Erkennen auch nicht als Allwissenheit im engern Sinne d. h. als Erkennen **alles** Wirklichen bestimmt werden dürfe. Anlangend insbesondere die Gotteserkenntniß, so stand den Engeln, auch von ihrem Gnadenstande abgesehen, eine natürliche Gotteserkenntniß zu (sieh Eschat. S. 153 und vgl. Urgesch. S. 91), ist solche doch sogar dem Menschen in gleicher Lage nicht versagt; andererseits kann jedoch die angelische Erkenntniß Gottes, setzen wir auch die höchste Begnadigung an, niemals zu einer vollends adäquaten oder comprehensiven Erkenntniß werden, weil solche mit der geschöpflichen Signatur, da zum Begreifen Wesensgleichheit erfordert wird, unvereinbar sein würde. In Betreff der Selbsterkenntniß des Engels wage ich keine andere Bestimmung, als daß diese, da derselbe nicht durch die trübende Hülle des Leibes behindert wird, eine durchdringendere sein müsse, als es bei uns zutrifft. Was endlich des Engels Welterkenntniß anbelangt, so haben die Theologen zur leichtern Auffassung in negativen Bestimmungen die Grenzen abzustecken versucht, über welche hinaus die übrigens nach Belieben überaus hoch und erhaben anzusetzende Erkenntniß der Engel doch

nicht geführt werden dürfe. Festzuhalten ist hiernach 1. daß der Engel aus sich oder ohne Mittheilung Gottes keine Kenntniß vom Zukünftigen besitzt. Das soll freilich nicht heißen, daß alles Zukünftige dem Vorauswissen des Engels entzogen wäre. Solches, was in seiner Ursache genügend erkannt werden kann, das zukünftig Nothwendige, weiß auch der Engel zum voraus, wie wir es wissen, und sicherlich in einem unser Wissen weit übersteigenden Maße. Allein das Freie oder Zufällige in der Zukunft (die futura contingentia), was geschöpflich niemals in der spontanen Ursachlichkeit, sondern nur in den Dingen selbst durch Kenntnißnahme gewußt werden kann, das erkennt der Engel ebensowenig zum voraus, als wir es thun, d. h. nicht mit Gewißheit, denn von einem bloß muthmaßlichen Wissen (scientia conjecturalis) ist hier nicht die Rede. Nur dem absolut Ewigen coexistirt, was wir Zukunft nennen, als gegenwärtig, nur für Gott ist das postea der Zukunft allein auf Seiten der erkannten Dinge; dem geschöpflichen und darum vom Zeitverhältniß wirklich berührten Engel bleibt die Zukunft auch seinerseits wahrhaft zukünftig; somit, wenn sie der Freiheit, welche stets mit der Möglichkeit des Gegentheils behaftet ist, angehört, in ihrer wahren und daher a priori nicht erkennbaren Zufälligkeit. Diese speculativ wohlbegründete Auffassung findet auch in der hl. Schrift volle Bestätigung. Jes. 41, 23 werden die falschen Götter also apostrophirt: „Verkündet uns, was in Zukunft geschehen wird, und wir werden wissen, daß ihr Götter seid." Die Kenntniß der Zukunft ist Merkmal des Gottseins, und daher beruht ihre Vorausverkündigung, die Prophetie, auf göttlicher Inspiration. — Der Engel weiß ferner 2. nicht die geheimen Gedanken und Willensakte des Menschen, d. h. nicht ohne göttliche Mittheilung und nur in dem Maße, wie es Gott gefällig. Dasselbe gilt von den Seligen im Himmel, vgl. Eschat. 144 f. Das soll nun freilich wiederum nicht heißen, es sei Alles, was im Innern des Menschen vor sich geht, der angelischen Einsicht gänzlich verschlossen; können wir doch sogar mitunter die Gedanken unserer Mitmenschen zuversichtlich errathen (vom Gesichte ablesen, wie wir sagen). Sobald der menschliche Gedanke irgendwie sich äußert und bethätigt, unterstellt er sich der angelischen Wahrnehmung. Allein die rein innere Aktion des Denkens und Wollens ist schlechthin frei,

die Freiheit untersteht beim Geschöpfe einzig nur dem Schöpfer, nicht den Mitgeschöpfen. Gottes Majestät und des Menschen Würde heischen diese Einschränkung. Vgl. übrigens 1. Kor. 2, 11: „Was des Menschen ist, weiß Niemand, als nur der Geist des Menschen, welcher in ihm ist", und Jerem. 17, 9: „Trügerischer als Alles ist das Herz und bösartig (nach dem Hebr.; Vulgata pravum und inscrutabile); wer erkennt es? Ich der Herr." — Endlich ist 3. beizufügen, daß der Engel kraft natürlicher Einsicht die Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung, die Glaubensgeheimnisse, nicht erkennt. Wahrheiten wie die Dreipersönlichkeit Gottes und Thatsachen wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes sind lumine naturae dem Engel nicht erreichbar; er erkennt sie nur lumine gratiae, bez. gloriae, also nach Gottes gnädigem Wohlgefallen, und nach dem Maße seiner offenbarenden Mittheilung. Kann doch ebenmäßig der Engel vigore solius naturae keinen einzigen Akt wahrhaft übernatürlicher Tugend erwecken. Die für geschöpfliches Vermögen unübersteigliche Kluft zwischen Natur- und Gnadenordnung macht diese Bestimmungen sofort begreiflich. Daß übrigens Gott den Engeln wirklich Mittheilungen über die christlichen Glaubenswahrheiten, selbst über das die Engelwelt nicht unmittelbar berührende Geheimniß der Menschwerdung Christi, hat zukommen lassen, bezeugt hinlänglich die mehrcitirte Stelle 1. Petri 1, 12. Das Maß dieser Offenbarungen ist nicht zu bestimmen; doch wird es nicht für alle Engel das gleiche sein, vielmehr sich nach dem Grade ihres Gnaden- bez. Seligkeitszustandes richten. Da nun im gefallenen Engel (Teufel) von letzerem nicht Rede sein kann, so begreift sich, obwohl auch in ihm integra mansere naturalia, wie Irrthum (sieh oben), so Unwissenheit desselben in Sachen der Heilsordnung; woraus sich dann u. a. auch die auf den ersten Blick befremdliche Aeußerung des hl. Märtyrers Ignatius erklärt, in welcher er die Vermählung der hl. Jungfrau mit dem hl. Joseph dadurch motivirt, damit der partus virgineus dem Teufel verheimlicht werde (Brief a. d. Ephes. 19). — Schließlich ist wohl selbstverständlich, daß der Umfang der natürlichen wie übernatürlichen Erkenntniß nicht bei allen Engelindividuen der gleiche war und ist. Solcher richtet sich nach der höhern oder minder hohen ursprünglichen Stellung, nach dem Grade der Bewährung in der

Freiheitsprobe, und überhaupt nach Gottes weisen Rathschlüssen. Auch das ist im Allgemeinen von vornherein gewiß (später mehr darüber), daß des Teufels Einsicht durch seinen Fall die allergrößte Einbuße erleiden und gräulich zerrüttet werden mußte.

5. Das angelische Begehren; der Engel Willensfreiheit. — Nicht gesonnen, auf eine Theorie der Freiheit uns hier einzulassen, setzen wir sowohl den Grundbegriff derselben, als auch, wie sie sich verschiedentlich bei Gott und beim Menschen, bei letzterem auch in den verschiedenen Stadien seiner Entwickelung, gestaltet, als bekannt voraus, indem wir auf andere Traktate unserer Wissenschaft, namentlich die Lehre von den göttlichen Attributen, dann auf die Moraltheologie und die Psychologie verweisen; und heben bloß summarisch folgende Punkte hervor:

a. Die Engel sind nach der spontanen Seite ihrer Natur wahrhaft frei wollende Wesen. Solches verbürgt uns sofort die hl. Schrift, theils indirekt, theils direkt. In ersterer Weise, indem sie den Engeln Geschäfte und Verrichtungen beilegt, welche Freiheit des Wollens voraussetzen: man denke nur an das Auftreten und Gebahren des Engels Raphael im Buche Tobias; indem sie (oben S. 25) die Vortrefflichkeit der Engel vor den Menschen bezeugt: besteht doch des Menschen Würde vorzugsweise in seiner sittlichen Freiheit; indem sie endlich den Sündenfall eines Theiles der Engel berichtet (2. Absch.), der ohne das sittliche Grundvermögen der Freiheit geradezu undenkbar ist. Eine direkte Bezeugung finden wir in der oft citirten Stelle 1. Petri 1, 19. Es heißt von den Engeln: „sie begehren“ (ἐπιθυμοῦσι, desiderant). Diese Begehrungen sind nach dem Contexte nicht unwillkürliche Strebungen und Neigungen, deren der reine Geist ohnehin nicht fähig ist, sondern frei hervorgebrachte, allerdings mit Lustempfindung verbundene Willensbewegungen. Ferner setzt auch nach Luk. 15, 10 „die Freude, welche den Engeln im Himmel sein wird, über einen Sünder, der Buße thut,“ solche Freude setzt sofort voraus, vielmehr schließt ein, die Gleichartigkeit der Engel mit demjenigen, wecher nach vorausgegangenem Mißbrauch wieder den rechten Gebrauch von seiner sittlichen Freiheit macht. — Die Ueberlieferung hat eine so unbestreitbare Wahrheit stets vollauf anerkannt. Wir begnügen uns mit einem Zeugnisse des hl. Basilius

(*de spir. sto.* 16.): „Ihr (der bösen Geister) Abfall erbringt den Beweis dafür, daß die unsichtbaren Mächte wahlfrei waren, und in der Schwebe zwischen Tugend und Bosheit."[1] Was so positiv gewiß ist, leuchtet auch speculativ bald ein. Willensfreiheit ist ein eben so begriffliches Merkmal eines geistigen Wesens, wie das Erkennen: definiren wir doch populär den Geist als ein Wesen, das Vernunft und freien Willen hat. Sollte Jemand glauben, daß die Intelligenz dem Begriff eines geistigen Wesens näher stehe, als die Willensfreiheit, so mag er das; wähnt er aber, daß erstere zu seiner Begriffsbestimmung genüge, so irrt er. Mit der Intelligenz ist der freie Wille unmittelbar gegeben, beide stehen in Correlation; sie sind so zu sagen nur zwei gegenseitig sich ergänzende Seiten, die Intelligenz mehr in receptiver, die Willensfreiheit in spontaner Richtung, der einen geistigen Grundkraft. Und weil die Materie ungeistig, so schließt diese ihre Disposition gleichmäßig beides aus: sie denkt nicht und will nicht frei; könnte sie frei sich bethätigen, so könnte sie auch denken, und umgekehrt. Und wie Intelligenz und Freiheit sich gegenseitig bedingen und begrifflich die geistige Kraft ausmachen, so bedingen sie zusammen auch die Persönlichkeit der geistigen Natur. Haben wir nun oben die Persönlichkeit der Engel dargethan, so ist ihre Willensfreiheit darin eingeschlossen.

b. Im Vergleich zur menschlichen Freiheit ist wegen der höhern Stellung der Engel die angelische Freiheit, sowohl was das Vermögen als was den Zustand anbetrifft, dem Grade nach höher zu werthen, als die menschliche. Da aber diese Vorzüglichkeit des Engels vor dem Menschen nach früherer Darstellung eine specifische Steigerung anzeigt, so dürfen wir es auch hier bei der Vorstellung eines bloß quantitativen Vorzuges nicht bewenden lassen, sondern müssen auf einer qualitativen Verschiedenheit angelischer und menschlicher Willensfreiheit bestehen. Dieser Unterschied möchte dann wohl am besten und einfachsten so formulirt werden können, daß während beim Menschen die Entscheidung des freien Willens, nach voraufgegangener Ueberlegung, Erwägung, Rathpflegung erfolgt oder doch

[1] *Ὧν (πονηρῶν πνευμάτων) ἡ ἀπόπτωσις συνίστησι τὸν λόγον τοῦ αὐτεξουσίους εἶναι τὰς ἀοράτους δυνάμεις, καὶ ἰσοῤῥόπως ἐχούσας πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν.*

erfolgen kann, also daß des Menschen freier Entschluß das finale Ergebniß vorbereitender Momente ist oder doch sein kann, daß, sagen wir, die freie Wahl des Engels eine urplötzliche, in instanti sich vollziehende Entschiedenheit ausdrückt. Der Grund dieser nähern Bestimmung liegt in anders gearteter Beschaffenheit der angelischen als der menschlichen Erkenntniß. Wie wir zeigten, ist diese kein diskursives Denken, sondern ein unmittelbares Erfassen des Erkannten. Solches läßt nun aber ein allmähliches, stufenweises Zustandekommen des freien Entschlusses nicht zu. So wenig wir eine derartig beschaffene Freiheit vollends begreifen, so wichtig ist sie zum richtigen Verständniß der Geschichte der Engel.

c. Die Freiheit der Engel war uranfänglich d. h. in Folge ihres Geschaffenseins (und auch ihrer urständischen Begnadigung, sieh § 5) noch keine in sich abgeschlossene und vollendete, welche ihren sittlichen Gehalt bereits in sich trug, war vielmehr ein noch unentschiedenes Vermögen der Wahl, auch zwischen Gut und Bös, das jedoch die Bestimmung hatte, durch rechtmäßigen Gebrauch der objektiv verliehenen Gabe zu einer wahren vollen d. h. unabfälligen Freiheit oder zur Freiheit des Zustandes erhoben zu werden, womit denn freilich auch die Möglichkeit gegeben war, durch Mißbrauch des Vermögens in eine gott- und ideewidrige Entschiedenheit des Willens zu gerathen. Der Engel ging freilich objektiv vollendet gleich zu Anfang aus der Hand Gottes hervor; aber darin besteht gerade die Würde einer geistigen Natur, im Gegensatze zur Materie, welche auch formaliter lediglich durch den Schöpfer zur Vollendung gebracht wird, daß es ihr gegeben war, kraft der ihr zuständigen Freiheit, die moralische Bestimmtheit des Wesens, zugleich mit der Thätigkeit des Schöpfers von sich selbst aus, zu erringen. Des Geistes Aufgabe dabei ist, die objektive Thätigkeit Gottes in der Schöpfung (und Begnadigung) seinerseits frei bethätigend zu versubjektiviren; und so, was er durch die Güte Gottes objektiv bereits ist, vollends subjektiv zu werden. Dadurch, daß er das Angebotene und Uebertragene freithätig sich aneignet, wird er erst, was er nach Gottes Willen sein soll: in seinem geschöpflichen Dasein vollendet. Die Freiheit gelangt dadurch aber in sittlicher Beziehung zu einer stabilen Stetigkeit. Solches ist nun aber

geschehen durch die Prüfung, welcher die Engel gleich in den Anfängen ihres Daseins unterstellt wurden, die deshalb auch die Freiheitsprobe genannt wird. Wir werden darüber im 2. Abschn. berichten. Hier nur das Ergebniß derselben in Bezug auf die durch dasselbe modificirte Willensfreiheit. Ein Theil der Engel bewährte sich durch Willensentscheidung fürs Gute, ein anderer Theil fiel ab durch Mißbrauch der Freiheit. Seitdem die Doppelklasse reiner Geister: gute und böse Engel oder Teufel. Damit war die angelische Freiheit unverrückbar in der einen oder in der andern Richtung gefestigt, oder was dasselbe ist, die sogenannte libertas contrarietatis, das Vermögen der Wahl zwischen Gut und Böse ist beiderseits in Wegfall gekommen. Die Freiheit der guten Engel ist wahre Freiheit des Zustandes geworden, sie können fortan nicht sündigen; an die Stelle jenes Wahlvermögens ist die selige Nothwendigkeit getreten, nur das Gute und Heilige zu lieben, das Böse aber und Ruchlose zu hassen. Durch den Wegfall des Schwankens zwischen Gut und Böse ist die wahre Freiheit als Selbstbestimmung, und sogar auch die Wahlfreiheit (zum Guten und im Guten, lib. contradictionis und specificationis) so wenig verletzt oder zerstört worden, daß dieselbe der absoluten Freiheit Gottes nur um so ähnlicher und gleichförmiger sich gestaltet hat. Der böse Engel (Teufel) hat nun freilich auch, wenn man so will, im kritischen Augenblicke seine Freiheit zur Vollendung gebracht, aber in naturwidriger, Gottes Idee und Ordnung entgegengesetzter Weise: des Teufels Wille ist in der bösen Richtung unabänderlich gefestigt, er haßt das Gute und Heilige, will das Böse und Gottmißfällige mit Nothwendigkeit. Allein während man die Stetigkeit der Engel im Guten als Steigerung der Freiheit zu begreifen hat, kann des Teufels Verstockung im Bösen, da sie auf einem ideewidrigen Vollzug beruht (das Böse hat keine Idee), und von der Freiheit Gottes sich losreißt, nimmer als wahre Freiheit, sondern nur noch als Knechtschaft der Sünde betrachtet werden. Nur insoweit mag es gestattet sein, beim Teufel noch von Freiheit (zum Bösen und im Bösen) zu reden, als Satan, indem er das Böse will und thut, das Gute aber haßt und meidet, beides willig thut, als dabei nicht äußerer Zwang, sondern inneres Gelüsten seinen Willen bestimmt. — Vom Menschen gilt bekanntlich nach beiden

Seiten für das jenseitige Lebensstadium (sieh Erl.-L. Bd. 1, 211 ff. und Eschat. 22 f.) dasselbe; im diesseitigen Leben jedoch nur eine größere oder geringere Annäherung an beiderlei Zuständlichkeit (sieh Heil.-L. S. 201). — Zur dogmatischen Währung sei noch angemerkt, daß diese in der Prüfung vollzogene Fixirung der angelischen Freiheit nach entgegengesetzter Richtung zwar nicht ausdrücklich erklärte, als theologische Folgerung und nach Uebereinstimmung der Theologen jedoch völlig sichere Lehre unserer Kirche ist.

d. Das gleiche gilt jedoch nicht, wenn gefragt wird, ob diese in sich abgeschlossene Freiheit des Zustandes, d. h. alternativ, ob diese Unabfälligkeit des Engels und jene Unwiederbringlichkeit des Teufels, nunmehr und auch jetzt noch, Folge der göttlichen Gnade, bez. ihres Mangels, oder vielmehr in der beiderseitgen Natur jener Wesen begründet sei. Darüber ist nun allerdings gestritten worden. Thomas und die thomistische Schule sind für die zweite Aufstellung, daß nämlich eine unabänderliche Entschiedenheit in der einen oder andern Richtung durch die Freiheitsprobe ein für allemal und unwiderruflich eingetreten sei. Wie ein Stein, welcher sich von der Höhe des Felsens losgemacht hat, nun ohne Rückhalt sponte sua herniederstürzt in den Grund, so verharret auch der Engel, hat er sich einmal selbst bestimmt, in der eingenommenen Richtung und verfolgt unentwegt die eingeschlagene Bahn: die einmal getroffene Entscheidung nimmt er niemals zurück, er kann und will nicht umkehren. So ist denn in der Prüfungsstunde der fatale Würfel gefallen und der eine Zug entscheidet für alle Ewigkeit. Der Hauptgrund für solche Anschauung liegt wiederum in der natürlichen Beschaffenheit des reingeistigen Wesens der Engel gegensätzlich zur gemischten der Menschen. Des reinen Geistes Dasein vollendet sich nicht in allmählicher Vorbereitung und Anbahnung; seine Entschließung ist eine plötzliche (oben S. 53) und weil sie eine subita ist, ist sie auch eine peremptoria. Anders der Mensch. Weil er erst nach und nach zum Entschlusse gelangt, so bleibt er auch nach getroffener Entscheidung noch wahlfrei und kann er deshalb seine Entschließung zurücknehmen, kann umbiegen und die entgegengesetzte Richtung einschlagen, so lange das Leben mit seinen steten Schwankungen dauert, um erst mit dem andern zu fertiger Stetigkeit zu gelangen. Vgl. Urgesch. S. 99 f. Ins-

besondere kommt hiernach die Nichterlösung Satans, deren Thatsächlichkeit dogmatisch feststeht, nicht sowohl auf Rechnung etwa mangelnder Gnade von Seiten Gottes, als vielmehr der teuflischen Verstocktheit, an welcher alle Gnadenwirkung erfolglos bleiben würde. Wir werden unten darauf zurückkommen; bemerken jedoch schon hier, daß wir der thomistischen Auffassung, obschon ihr die Ansicht der Mehrzahl der Väter (Petav. l. c. lib. 1. cap. 11), welche die Impeccanz der Engel der Gnade und die Unwiederbringlichkeit Satans dem Mangel derselben zuschreibt, und vieler neuer Theologen (sieh Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Bd. 3. S. 367 f.) entgegen steht, unmaßgeblich beipflichten möchten. Die oft besprochene Wandellosigkeit des reinen Geistes scheint uns auch hier durchzuschlagen. Unseres Erachtens will auch die thomistische Ansicht nichts Anderes sagen, als daß, was beim Menschen wegen seiner zuständlichen Unstetigkeit auf die Zeitfrist von der Geburt bis zum Tode sich vertheilt, beim reinen Geiste auf einen, den Prüfungsmoment, sich zusammendrängt, welcher die peremptorische Entscheidung herbeiführt. Jedenfalls kann die Unerlösbarkeit Satans so am leichtesten vorgestellt werden, wenn wir uns denken, daß Satan nicht bloß deswegen nicht erlöset wird, weil Gott in seiner Gerechtigkeit ihm die Gnade verweigert, sondern auch weil er seiner Disposition nach in der Bosheit dermaßen festgerannt ist, daß er die Empfänglichkeit für die Erregung durch die Gnade verloren hat. Eine absolute Unmöglichkeit auf Seiten Gottes, Satan zu restituiren, wollen wir gleichwohl nicht behauptet haben. Später Genaueres. Anlangend aber die gegentheilige Auffassung vieler Väter, so ist solche um so weniger maßgebend, als bei manchen von ihnen nicht einmal feststeht, was sie unter „Gnade“, welcher die Engel ihre Unsündigkeit verdanken, verstehen, denn daß die Engel wie ihr Dasein überhaupt, so auch ihre gegenwärtige Unabfälligkeit auf Grund desselben, Gott verdanken, wird nicht geleugnet; auch haben viele der Väter, da sie ja den Engeln einen Leib beilegten, die Natur eines reinen geistigen Wesens und damit die Stetigkeit seiner Anlagen nicht tief genug erfaßt. Ja einige von ihnen haben sogar die mit Recht allgemein als irrig verworfene Ansicht gehegt, daß selbst in der Gnade auch jetzt noch bei einigen niederen Ordnungen der Engel die sittliche Richtung nicht unabänderlich gefestigt sei, daß solche Engel also auch jetzt noch abfallen können.

Bis dahin haben wir die angelische Natur in ihrer persönlichen Individualität betrachtet. Es gehört aber mit zu unserer Aufgabe, die Engelwelt in ihrer Ganzheit und das Verhaltniß der Individuen zum Ganzen darzustellen.

Drittes Hauptstück.

Der Engelwelt Einheit und Mannigfaltigkeit; ihre hierarchische Gliederung.

§ 4.

1. Der Engel Zahl und Anzahl. — Gott ist einer: Deus est unus, aber nicht bloß im specifischen sondern auch im numerischen Verstande, Gott ist einzig: Deus est unicus; vom Menschen dagegen darf die Einheit nur im specifischen, nicht im numerischen Sinne ausgesagt werden: homo est specie unus, non numero. Wie steht es hiermit nun, fragt sich, in der intelligibeln Welt? Die nächste Antwort lautet: sie theilt mit der Menschheit die numerische Mehrheit: plures sunt angeli numero distincti. Solches steht nach der hl. Urkunde so entschieden fest, und ist auch so selbstverständlich, daß alle Erörterung überflüssig erscheint. Ueber die Anzahl selbst mögen folgende Punkte ausgehoben werden.

a. Die Zahl der Engel wird uns biblisch offenbar als eine große angedeutet. Im Kap. 32 der Gen. zu Anf. schaut der Patriarch Jacob ein ganzes Heerlager von Engeln, und von solchen angelischen Heeresschaaren führt Gott den Namen Jehova Zebaoth. In unermeßlicher Anzahl umstehen Engel den Thron Gottes nach Dan. 7, 10: „Tausende der Tausende und Zehntausende der Zehntausende"; desgleichen in Hinweis auf Daniel Apoc. 5, 10: „Ich hörte die Stimme vieler Engel in der Umgebung des Thrones, und der Thiere und der Aeltesten; ihre Anzahl war Tausende der Tausende" (gr. *μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων*, genau entsprechend der hebr. Phrase bei Daniel, nur mit Umstellung der beiden Größenzahlen, der höchsten, bis zu welchen in beiden Sprachen das Zahlensystem emporsteigt; daher unfraglich eine unbestimmbar große Anzahl be-

zeichnend). Wenn dem Heiland nach Matth. 26, 35 zwölf Legionen von Engeln anstatt der zwölf Apostel auf seinen Wunsch zu Gebote stehen, so gilt „Legion" (vgl. Marc. 5, 9) wiederum für eine unbestimmte große Anzahl. Endlich enthält nach Hebr. 12, 22 die Himmelsstadt Jerusalem „Myriaden" von Engeln in gleichem Sinne. Ueber diesen Punkt besteht kein Zweifel.

b. Gilt es jedoch, die Anzahl der Engel zu determiniren, so müssen wir unsere Unwissenheit gestehen. Meinungen sind zwar aufgestellt, aber es sind eben nur Meinungen. Sehr verbreitet war bei den Alten, auch von Neueren[1] wohl noch beibehalten, die Meinung, daß die Zahl der Engel sich zur Zahl der Menschen verhalte, wie 99 zu 1 nach der Parabel (Luk. 15, 4 ff.) vom Manne, welcher die neun und neunzig Schafe verläßt, um das eine verirrte aufzusuchen: der Mann ist Christus, welcher bei der Menschwerdung die Engel im Himmel (99) verläßt, um die Menschheit (1) zu retten. Eine andere Meinung stellt die Zahl der gefallenen Engel gleich der Zahl der vorbestimmten Menschen, und faßt jene als dritten Theil der Gesammtzahl der Engel auf; damit die durch die Apostasie in der Engelwelt entstandenen Lücken durch die erwählten Menschen wieder ausgefüllt werden: man erinnert an Apoc. 12, 4, wo der Schwanz des Drachen den dritten Theil der Gestirne des Himmels nach sich zieht und in den Abgrund stürzt, sowie an das implevit ruinas im 109. Ps. nach der Vulgata. Nach einer andern Meinung kommt die Zahl der treuen Engel der Zahl der vorbestimmten Menschen gleich, natürlich um von beiden, Engeln und Menschen, die gleiche Zahl unter den Seligen des Himmels zu haben. Alles selbstredend durchaus unbeweisbare Aufstellungen. Einen gewissen Anschein von Begründung läßt sich allenfalls der Annahme geben, daß die Zahl der Engel, obwohl unbestimmbar, die Zahl der Menschen und der körperlichen Einzeldinge übersteiget. An sich ist es schon angemessen, wie wir einer großen Mannigfaltigkeit in der Menschen- und in der Körperwelt vorfinden, auch für die dritte Ordnung des Universums

---

[1] So singt ein spanischer Dichter, dessen Name mir entfallen:

Novente y nove ovejas mi amor deja,
Che son choros d'angelica hermosura,
En busca baja d'una errada oveja.

die Engelwelt, eine solche anzusetzen; und wenn, wie kaum zu bezweifeln, diese Vielheit in der Körperwelt unter uns zu ihrer Würde gehört, so können wir nicht anders, als in der weit erhabeneren reingeistigen Welt über uns die Mannigfaltigkeit uns um so größer vorzustellen. Dafür stimmt auch der hl. Thomas v. Aquin. Um populär zu sprechen, mögen wir uns also immerhin vorstellen, Alles sei voller Engel vom niederen Lufthimmel bis zum höchsten Empyreum: wir finden darin einen herrlichen Erweis der Größe und Machtfülle Gottes, ihres wie unseres Schöpfers. Dagegen ist selbstverständlich, daß eine geradezu unendliche Anzahl endlicher Wesen, also auch der Engel ungedenkbar ist.

2. Verschiedenheit und Einheit der Engel. — Während also die Engelwelt mit der Menschenwelt in der numerischen Mehrheit zusammentrifft, fragt sich, ob beide auch in der specifischen Einheit übereinkommen; oder was dasselbe ist, ob es, wie beim Menschen der Fall, nur eine Species von Engeln gibt, welche in allen Engelindividuen dieselbe ist, oder aber, ob unter den Engeln ein specifischer Unterschied bestehe, sei es nach der Zahl der Individuen oder auch einzelner Bruchtheile der Engelwelt. Man halte diese Frage nicht für eine müssige Spitzfindigkeit. Es bildet doch die Gesammtheit der einzelnen Menschen eine Einheit der Art (species); d. h. dasjenige was den Begriff, die Natur, das Wesen des Menschen ausmacht, ist in allen menschlichen Individuen dasselbe, und aller Unterschied zwischen den einzelnen Menschen ist nur zufälliger Währung: verhält es sich nun eben so in der Engelwelt, oder aber ist dort die nachgewiesene numerische Verschiedenheit zugleich eine specifische? Von der Beantwortung dieser Frage wird denn auch die Vorstellung bedingt, welche wir uns von der allerdings anzunehmenden Einheit der Engelwelt zu bilden haben.

Die Frage selbst ist aber innerhalb der Kirche sehr verschieden beantwortet. Die hl. Väter, obwohl auch bei ihnen keine Uebereinstimmung herrscht, stimmen der Mehrzahl nach für die specifische Einheit der Engel und zwar aller Engel (sieh Petav. l. c. lib. 1. cap. 14). Sämmtliche Engel sind hiernach derselben Art, gleicher Natur, gleichen Wesens; aller Unterschied derselben gründet in der besondern Individualität der Einzelnen und ist lediglich zufällig. Man dachte sich

sohin das Verhältniß oder die Verwandtschaft des einen Engels zum andern ungefähr wie die des einen Menschen zum andern: alle Engel umschlingt das Band der artlichen Einheit ihrer Natur, immerhin etwas feiner und geistförmiger, als jenes welches die Menschen aneinanderknüpft, aber doch mit diesem gleichwerthig und gleichförmig. „Feiner und geistiger“ sagen wir, denn in der Menschenwelt ist die specifische Einheit zugleich eine generische nach dem Wortlaute, eine Gattungseinheit, wegen der gemeinsamen Abstammung Aller vom gleichen Stammvater;[1] während sich zur Annahme eines Ursprungs aller Engel aus einer gemeinsamen (geistigen) Ursubstanz doch nur einzelne der alten Lehrer verstiegen, wir müssen sagen verirrt haben. Sieh weiter unten. Daß bei solcher Auffassung die Annahme feiner Leiblichkeit der Engel von Einfluß gewesen, wird einleuchten. Jedenfalls gereicht es dieser Anschauung zum Vortheil, daß selbe die Einheit der Engelwelt leicht vorstellig macht. — Dagegen war man im Mittelalter, besonders in der thomistischen Schule, doch nicht ohne Widerspruch anderer Scholastiker, der gegentheiligen Ansicht: eine specifische Verschiedenheit der Engel und zwar aller einzelnen Engel ward gelehrt. Quot sunt angeli numero, tot sunt species angelorum; jeder Engel bildet eine Engelart für sich, jedes Individuum in der Engelwelt besitzt seine eigene Species, und der Unterschied aller einzelnen Engel ist nicht zufälliger, sondern wesentlicher Tragweite. Es spricht für sich, daß man den Grund für solche Auffassung in der Wesensbestimmung der reingeistigen Natur fand, galt es doch als Grundsatz, daß eine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Species nur beim körperlichen Stoffe gedenkbar sei[2], und daher auch die Menschen eine specifische Einheit nur bilden auf Grund der synthetischen Lebensverbindung der geistigen Seele mit dem materiellen Leibe.

Was uns betrifft, so möchten wir am liebsten mit dem hl. Johannes von Damascus (*exp. orth. fid.* lib. 2, cap. 3; auch der

---

[1] Ich weiß recht wohl, daß die Begriffe: Art und Gattung, species und genus häufig nicht nur promiscue gebraucht, sondern auch in geradezu umgesetztem Sinne verwendet werden. Die im Texte deutlich genug festgehaltene Bedeutung dieses Begriffspaares dürfte sich sprachlich am besten rechtfertigen lassen.

[2] Non potest Deus multiplicare individua in eadem specie sine materia.

hl. Augustin stimmt bei) uns dahin erklären: „Ob sie ihrer Art (das bedeutet hier *οὐσία*) nach gleich oder verschieden von einander sind, wissen wir nicht. Das weiß allein derjenige, welcher sie gemacht hat, der Alles weiß.“[1] Zudem erachten wir, daß die gebrauchten Kategorien in der Engelwelt keine adäquate Anwendung leiden. Wenn wir jedoch wählen müssen, so gestehen wir, daß wir der thomistischen Auffassung zuneigen, weil die Idee eines reingeistigen Wesens uns einen Unterschied der Art bei allen einzelnen Engeln zu fordern scheint. — Versuchen wir jedoch, indem wir uns von der scholastischen Terminologie lossagen, ob wir nicht in concret populärer Weise dem Sachverhalt näher treten können. Da wird denn bald einleuchten, daß die Verbindung der Geister in der Engelwelt untereinander eine weit losere und freiere, mehr in sich abgeschlossene und gegenseitig unabhängige sein müsse, als die Beziehung der Individuen auf einander in der Menschenwelt. Schon der allgemein gültige Sprachgebrauch kann hier zurechtweisen. Man spricht von einer Menschheit (goth. haidus = status, ordo cet.) von einem Menschengeschlecht, während es Niemand einfällt, von einer Engelheit oder einem Engelgeschlechte zu reden. Und wenn wir Menschen alle, so fern wir sonst einander stehen mögen, uns als Verwandte und Brüder begrüßen, so gründet das im Gefühl unserer gemeinsamen Abstammung, kraft deren wir eine Art, ja Gattung bilden. So eng und knapp kann die Bindung, welche die Engel zusammenschürzt, offenbar nicht sein. Daher wir ohne Gefahr zu irren sagen dürfen: der eine Engel steht dem andern, Gabriel dem Raphael, nicht so nahe, wie ein Mensch dem andern, Cajus dem Titus; und wollen wir auch keineswegs behaupten, der eine Engel stehe dem andern so fern, wie etwa das edelste Thier, sagen wir das Pferd, dem Menschen, so werden wir uns annähernd richtig vorstellen dürfen, so nahe und so ferne, wie etwa die Rose der Lilie, oder die Eiche der Buche, nicht so nahe, wie eine Rose der andern, oder ein Eichbaum dem andern. Auch halten wir dafür, daß eine strenggefaßte Arteinheit in der Engelwelt im Vergleich zur Mannigfaltigkeit der Arten und Gattungen in der Körperwelt dürftig und kümmerlich

---

[1] *Εἴτε ἴσοι κατ᾽ οὐσίαν, εἴτε διαφέροντες ἀλλήλων, οὐκ ἴσμεν· μόνος δὲ ὁ ποιήσας αὐτοὺς Θεὸς ἐπίσταται, ὁ καὶ πάντα εἰδώς.*

erscheinen würde; geschweige also in der größeren Distanz zwischen Engel und Engel eine Zurücksetzung gegen den Menschen zu finden, erkennen wir in derselben vielmehr einen Vortheil.

Gleichwohl soll durch Hervorhebung dieser Verschiedenheit eine Verbindung der Engel unter einander nicht vollends in Abrede gestellt, und soll die Engelwelt nicht monadistisch zersplittert werden. Auch in der Engelwelt besteht eine Einheit, und zwar wohlverstanden, nicht bloß die illusorische Einheit des abstrakten Begriffes, nach welcher alle einzelnen Engel in die Definition des Engels aufgehen, sondern eine reale lebendige, wir möchten sagen, wenn man das Wort nicht im physischen Sinne urgirt, eine organische Einheit. Der Verkehr der Engel untereinander, wie ihn uns die hl. Schrift schildert, macht schon solche Annahme nothwendig. Unzweifelhaft besitzt auch das reingeistige Leben seine gemeinsamen Bezüge und wechselseitigen Connexe, vermöge deren auch die Engel mit und durcheinander leben, verkehren und auf einander einwirken. Und weiter, wenn man die Engel also isoliren wollte, daß sie einander völlig fremd wären, wie würde man ihren Verkehr mit den Menschen und mit der Sinnenwelt, der doch so bestimmt in den hl. Urkunden bezeugt wird, aufrecht halten können? Freilich die Natur des Einheitsbandes, das die Engel mit einander verknüpft, durchschauen wir nicht. Wir wissen: die Engel sind numerisch als persönliche Individuen verschiedene Geistwesen; generische Einheit d. i. gemeinsame Abstammung nach Weise der Menschen verbindet sie auf keinen Fall mit einander, specifische Selbigkeit höchst wahrscheinlich auch nicht. Wie nun? Ist keine andere Weise gedenkbar, so können wir schließlich uns auf Gott berufen, und die jedenfalls bestehende Einheit des geistigen Lebensverkehres in der Engelwelt durch göttliche Einwirkung vermittelt werden lassen. In neuerer Zeit hat man, um diese in ihrer Beschaffenheit uns unbegreifliche Einigung der Engel zu bezeichnen, den Ausdruck „hierarchisch“ in Aufnahme gebracht. Nicht generische, kaum specifische, geschweige numerische, sondern hierarchische Einheit verbindet die Gesammtheit der Engel. Was diese Qualitätsbestimmung des Näheren zu bedeuten habe, soll das Folgende lehren.

3. Gliederung der Engelwelt; die angelischen Ordnungen. — Haben wir die beiden äußersten Extreme im Systeme der Engelwelt,

numerische Mannigfaltigkeit und hierarchische Einheit festgestellt, so ist nun im weiteren Fortgange zu sagen, daß zwischen die beiden Endpunkte mehrere Mittelglieder eintreten, durch welche eben diese Einheit zu jener Mannigfaltigkeit sich abstuft, und also Harmonie und Schönheit der Engelwelt ins Licht stellt. Wir bezeichnen diese Abstufung als die Gliederung der Engelwelt. Sie beruht auf der Unterscheidung von Ordnungen oder wie man gewöhnlich sagt, von Chören der Engel. Sinn und Bedeutung dieser Unterscheidungen kennen wir zwar nicht mit Sicherheit, insbesondere entgeht es uns, ob etwa durch dieselben ein specifischer Unterschied zwischen den Engelchören inducirt werden soll — es wäre das ein Mittelweg zwischen patristischer und thomistischer Auffassung —, so viel können wir aber doch vorläufig schon feststellen, daß durch diese Gliederung eine Ordnung des Ranges oder der Würde ausgedrückt werden soll.

Zur historischen und dogmatischen Würdigung schicke ich der Darstellung selbst eine doppelte Bemerkung voraus. Es ist bekannt, daß sich die mystische Richtung in der Kirche sehr viel, mitunter (es sei nicht geleugnet) in überschwänglicher Weise mit den Engelchören und deren Bedeutung beschäftigt hat. Sie lehnt sich bei den griechischen Lehrern an die Werke des (Pseudo-[1]) Dionysius des Areopagiten an, welcher ein eigenes Werk „de coelesti hierarchia“ über unsern Gegenstand geschrieben hat; als Vormann der Lateiner gilt Gregor der Große. Zu beiden halten die mittelalterigen Mystiker, unter denen in unserer Materie der hl. Bernard genannt zu werden verdient. — Das Vorhandensein solcher Unterschiede in der Engelwelt muß uns nach der hl. Schrift dogmatisch feststehen; alle näheren Bestimmungen über ihre Bedeutung unterliegt der freien Discussion, wobei es an Meinungsverschiedenheiten unter den Theologen nicht fehlt. Das Wissenswürdigste glaube ich in folgende Rubriken zusammenfassen zu können.

a. Das System der neun Engelchöre. Man zählt nämlich jener bei uns Chöre genannten Ordnungen (τάξεις, ordines) neun.

[1] Das will jedoch nur sagen, daß der Verf. nicht der in der Ap.-Gesch. erwähnte Dionysius sein könne; er kann recht wohl diesen Namen geführt, und wie jüngst Nirschl (in den hist.-polit. Blättern) hat glaubhaft machen wollen, vielleicht sogar den Zunamen des Areopagiten getragen hat.

Zahl und Namen sind aus einzelnen Bibelstellen zusammengetragen. Der Apostel schreibt Ephes. 1, 21, daß Christus erhöhet worden sei „über jegliches Fürstenthum (principatus, ἀρχή), und Macht (potestas, ἐξουσία), und Kraft (virtus, δύναμις) und Herrschaft (dominatio, κυριότης)." Somit finden wir hier vier Engelordnungen vor, welche wir in deutscher Sprache, wie vorsteht, bezeichnen wollen. Zu diesen kommt nach Kol. 1, 16, wo von der Erschaffung aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge gehandelt wird, und drei der oben genannten wiederholt werden (nur die „Kräfte" fehlen), noch ein fünfter Name, die „Thronen" (θρόνοι, throni, wir behalten, wie das Latein, den Orignalnamen bei) hinzu. Daß beide Texte auf die Engel sich beziehen, ist unzweifelhaft. Cherubim ferner werden im A. T. häufig, sieh Gen. 3, 24; Exod. 25, 23 u. s. w., Seraphim Jes. 6, 2 und 6 genannt: beide Bezeichnungen werden mit Grund auf die Engel bezogen. Nimmt man nun die so überaus zahlreichen Texte, welche der Engel (Boten) sowie der Erzengel (Erzboten) erwähnen, hinzu, so wird das Vollmaß der Neunzahl erreicht. Daß in diese, als Abtheilungen der Engelwelt aufgefaßte, neun Reihen sämmtliche Engel auf- und eingehen, das ist wenigstens die Meinung derjenigen, welche geflissentlich über die Gliederung der Engelwelt handeln, wenngleich mit dem hl. Chrysostomus mehrere Väter versichern, es könne außer den genannten neun noch unzählig viele andere Engelchöre geben, deren Namen wir nicht einmal kennen. Diese neun Chöre werden nun je zu drei in drei Reihen abgetheilt, welche man *Hierarchien* nennt, mit einer kleinen Differenz zwischen Dionysius und Gregorius. Hiernach ergibt sich in absteigendem Climax folgendes Schema der Engelordnung.

1. Hierarchie	a. Seraphim	b. Cherubim	c. Thronen[1]
2. Hierarchie	a. Herrschaften	b. Kräfte	c. Mächte
	κυριότητες	δυνάμεις	ἐξουσίαι
	dominationes	virtutes	potestates
3. Hierarchie	a. Fürstenthümer	b. Erzboten	c. Boten
	ἀρχαί	ἀρχάγγελοι	ἄγγελοι
	principatus	archangeli	angeli

[1] Wir behalten in dieser Hierarchie auch in der Muttersprache die biblischen Originalnamen der zwei bez. drei Sprachen der hl. Schrift bei.

So nach Dionys. Nach Gregor und vielen Lateinern wechseln 2 b. Kräfte und 3 a. Fürstenthümer ihre Stelle; und will man auf die Verwandtschaft, welche die Namen andeuten, einiges Gewicht legen, so ist, scheint es, diese Variante vorzuziehen. Sieh auch weiter unten S. 67. Von dem Seraphim bis zu den angelis gregariis, damit ich so sage, stuft sich also die Reihenfolge ab. Zwei unter den namentlichen Bezeichnungen, die der ἄγγελοι und δυνάμεις dienen zugleich als Sammelnamen für alle Engel. — Die Benennungen ordo (τάξις) und hierarchia sind ersichtlich den Abstufungen des Clerikalstandes in der sichtbaren Kirche auf Erden entnommen, welche bei unsern Autoren als schwaches Abbild des angelischen Reiches gilt. Drei ordines (τάξεις) majores zählt ja auch das irdische Priesterthum oder die hierarchia ecclesiastica. Nur muß bei dieser angenommenen Analogie zwischen der kirchlichen und der himmlischen Hierarchie nicht übersehen werden, einmal, daß auch die gemeinen Gläubigen oder die Laien im gewissen Sinne als mit zur kirchlichen Hierarchie in ihrer Gesammtheit gehörig angeschauet werden; oder was dasselbe ist, daß, wenngleich alle Engelchöre einen hierarchischen Amtscharakter tragen, sie doch zugleich im Verhältniß zu einander auch auf der Stufe der hörenden Glieder der Kirche oder der Laien stehen, weil sonst die himmlischen Hierarchien keine Untergebenen hätten, auf welche ihre amtliche Einwirkung sich erstrecken könnte; dann aber zweitens auch, daß die Fülle und der Reichthum in der Engelwelt nicht eine einfache Hierarchie, wie die Kirche auf Erden, sondern eine dreifache zählt. Damit hat der Leser bereits eine leise Ahnung von dem Sinne, in welchem die Engelwelt von unsern Mystikern abgegliedert wird. Ob nun, seien es die drei Hierarchien oder gar die neun Chöre der Engel eine specifische Unterscheidung anzeigen, wissen wir nicht. Es könnte solche Annahme als ein Justemilieu zwischen der patristischen und scholastischen Auffassung sich empfehlen, und wenn wir gar aus der Thier- und Pflanzenwelt den Gattungs- und den Artbegriff anziehen, so stünde, die Hierarchien als genera angelorum und die Chöre als species angelorum aufgefaßt, die Engelwelt als vollständig aus- und durchgegliedert vor unseren Augen. Etwas Analoges mag immerhin jene Klassifikation der Engel sagen wollen. Indeß würde man mit solcher Annahme weder

der patristischen noch der thomistischen Auffassung gerecht werden; und da zudem von vornherein die Stufenordnung in der geistigen Welt anderer Währung und Tragweite als in der sinnfälligen Welt scheint sein zu müssen, so verzichten wir auf solche Analogien, und begnügen uns, den Unterschied all dieser Engelreihen einmal im verschiedenen Range, dann aber auch in der dem Range entsprechenden unterschiedlichen Funktion zu erkennen und, so weit thunlich ist, nachzuweisen.

b. Anlangend nun den Rang oder die Würde haben die mystischen Schriftsteller viele hohe und erhabene Dinge über die Bedeutung der Engelchöre vorgebracht: die prächtigen großartigen Namen derselben in der hl. Schrift boten Anlaß und Grundlage, auf welcher eine phantasiereiche Contemplation sich erging. Indeß für den Verf. wie unzweifelhaft auch für die Mehrzahl der Leser liegt das Meiste zu fern ab; und müssen wir uns damit begnügen, in aller Kürze eine Gesammtanschauung zu gewinnen. — Die erste und höchste Hierarchie, welche die drei Chöre der Seraphs, Cherubs und Thronen umfaßt, symbolisirt hiernach in der geschöpflich vollkommensten Weise Gottes Wesen an sich. Daher stehen die Engel dieser Hierarchie dem Throne Gottes am nächsten. Diese Auffassung hat wirklich biblische Anknüpfungspunkte. Die Cherubs werden uns im A. T. als lebende Wesen geschildert, welche den Thron Gottes halten (Ezech. 1); auf Cherubs fährt Jehova einher (Ps. 47, 11 u. a. St.) und auch die ihnen sehr verwandten Seraphs (Jes. 6.) umstehen den Thron Gottes; ja es scheint fast, daß, weil die Thronen erst im N. T. erwähnt werden, die anfangs einheitlich gefaßte Hierarchie der Thronhalter Gottes, welche seinen Thronsitz, auf dem er einherfährt, stützt, erst für die christliche Vorstellung bestimmter in die drei Engelchöre aus einander gegangen ist. In dieser symbolischen Offenbarung des göttlichen Wesens repräsentiren dann, wodurch der Unterschied der drei Chöre in dieser Hierarchie bestimmt wird, die Seraphs die Liebe (Wollen) Gottes, die Cherubs die Weisheit (Erkenntniß) Gottes, während in den Thronen das Sein (Macht) Gottes reflektirt wird. In der dreipersönlichen Lebensentfaltung Gottes würde also nach der Trinitätslehre der Chor der Seraphim dem hl. Geiste, welcher die Liebe, und der Chor der Cherubim, dem Sohne (Logos), welcher die Weisheit

Gottes ist, entsprechen, für den Vater aber, die Quelle und Wurzel der Gottheit, der Chor der Thronen erübrigen, aus welchem für die Anschauung wenigstens der Ternar dieser Hierarchie sich entfaltet hat. Wohl zeigt die Rangordnung der drei Chöre unter sich einen ordo inversus zur göttlichen Lebensentwickelung an; diese Umkehr aber erklärt sich wohl genugsam daraus, daß der geschöpfliche Reflex den rückgängigen Lauf des göttlichen Urbildes darzustellen hat.[1]

Die beiden andern Hierarchien der Engel bedeuten dann ihrer Würde nach die Abspiegelung der göttlichen Wesen, nicht an sich, sondern im Verhältnisse zur geschaffenen Welt, insbesondere selbstverständlich unserer irdischen Welt, in geschöpflich vollendetster Weise. Hier läßt sich des Näheren sagen, daß die zweite Hierarchie die Offenbarung Gottes in der Naturordnung, besonders rücksichtlich der sichtbaren Welt, die dritte dagegen die Thätigkeit Gottes in der übernatürlichen Heilsordnung, vorzüglich in der Menschenwelt repräsentirt und reflectirt. Die jedenfalls bedeutsamen Namen der Chöre dieser Hierarchien scheinen dafür zu spreche u. In zweiter Reihe (wir adoptiren die Anordnung Gregors) stehen „Herrschaften, Fürstenthümer, Mächte (Gewalten)". Die Träger solcher Namen sinnbilden leichtverständlich Gottes Macht, Herrschaft und Majestät, und in Correlation damit unsere Abhängigkeit, Gehorsamspflicht und Ohnmacht, und das ist im religiösen Bewußtsein der Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott nach der Naturordnung. In dritter Reihe stehen „Kräfte (δυνάμεις), Erzboten und Boten". Wir finden in diesen Namen den Ausdruck der übernatürlichen Heilsthätigkeit Gottes, nicht als ob sie wie in der zweiten Reihe jene Attribute Gottes bezeichneten,

[1] Auf die sprachliche Deutung der dunkeln Namen können wir uns nicht weiter einlassen. Es sei bloß bemerkt, daß das nur griech. ϑρόνοι unmittelbar auf den Thron als Ausdruck göttlicher Machtfülle hinweiset; daß Seraphim (שָׂרַף = brennen, glühen) etymol. als fürstliche Feuerengel (Feuer der Liebe) erklärt wird; daß endlich die Cherubim, außer den zahlreichen Stellen, wo sie als Thronsitz Gottes erscheinen, nur noch, Gen. 3, mit dem Paradiese, dessen Hut ihnen nach dem Sündenfall übergeben ward, und darum auch wohl mit dem Baume der „Erkenntniß", in Zusammenhang gebracht werden. Seraph und Cherub gelten übrigens auch sonst in der Kirche Gottes als Sinnbild der höhern Liebe und der höhern Weisheit: Seraph der Liebe und Cherub der Weisheit sind nicht unübliche Ausdrücke; in gleichem Sinne wird der Orden der mindern Brüder der seraphische und der der Predigermönche der cherubische genannt.

welche in der Heilsordnung vorzugsweise kund werden — dann würden sie etwa auf Gnädigkeit, Barmherzigkeit, Hülfsleistung lauten müssen —, sondern weil sie den liturgisch administrativen (Hebr. 4, 10) Charakter dieser Engelordnung in der Vermittelungen des Heiles zu bezeichnen scheinen. Man erinnere sich daran, daß nach Paulus das Gesetz vom Berge Sinai durch Vermittelung der Engel (Boten) gegeben ward, und weiter, wie oft im alten wie im neuen Bunde Boten (Engel) und Erzboten (Erzengel) bei der Führung des Hauses Israel sowie im Leben Christi und seiner Apostel als Ueberbringer göttlicher Sendung und Botschaft auftreten. Was aber den ersten Chor dieser Hierarchie anbetrifft, die „Kräfte" (virtutes, δυνάμεις) so bin ich geneigt, sie nach üblichem biblischen Sprachgebrauch auf die Wunderkraft zu beziehen; sie sollen die Macht Gottes Wunder zu wirken ausdrücken, welche wiederum der übernatürlichen Ordnung angehört. Die Denominationen der dritten Reihe haben hiernach einen von denen der zweiten etwas verschiedenen Ursprung, was dadurch genugsam begründet wird, daß Gott bei seiner Wirksamkeit in der Naturordnung sich weniger der angelischen Vermittelung zu bedienen scheint, als in der Gnadenordnung. In Betreff der Rangordnung der einzelnen Chöre innerhalb der zweiten und dritten Hierarchie wage ich es nicht, aus den Namen weitere Unterscheidungsmerkmale zu entnehmen. So viel sieht man aus dem Ganzen jedoch, daß in den drei Momenten: geschöpflich vollendetste Darstellung des göttlichen Wesens an sich, seiner Offenbarung in der Naturordnung und seiner Wirksamkeit in der Gnadenordnung, der theologische Kreislauf schönstens sich abschließt.

c. Noch weit mehr übersteigt es die Fassungskraft nüchterner hausbackener Menschen, zu denen der Verf. sich zählt, wenn nun die dem Range entsprechende Amtsfunktion der einzelnen Engelchöre nach Anleitung der mystischen Theologie erörtert werden soll. Der Leser muß und wird sich begnügen, wenn wir ihm zu einer allgemeinen Ahnung von dem Rapport der Engel in ihrem gegenseitigen Einwirken auf einander — denn darum handelt es sich hier, nicht um ihr Verhältniß zu ihrer Außenwelt —, wie die Mystik ihn gefaßt hat, zu verhelfen suchen. Das Verhältniß im Allgemeinen kann selbstredend nur als das gegenseitiger Heiligung oder Weihung

vorgestellt werden. Nun gehören aber zu einer hierarchischen (vielleicht besser: hieratischen) Weihung offenbar drei Stücke: einmal die geheimnißvollen Dinge, zu denen eingeweihet werden soll, dann jene, welche solche hieratische Funktionen vornehmen, und endlich solche, auf welche die weihende Thätigkeit sich erstreckt: die Mysterien oder *τελεταί*, die Einweihenden oder *μύσται* und die Einzuweihenden oder *μυούμενοι*. Der Gegenstand des angelischen Rapportes sind begreiflich Gott und die göttlichen Dinge, die *θεῖα*, wie ja auch die göttlichen oder heiligen Dinge den Ressort der kirchlichen Hierarchie auf Erden bilden; Subjekt und Objekt der Weihung, damit wir so sagen, sind die Engelchöre einander selbst und zwar so, daß jedesmal die niedere Ordnung der Engel von der höhern mystificirt (ich bitte, das Wort im etymologisch buchstäblichen, nicht im üblichen katachrestischen Sinne zu nehmen) wird, oder was dasselbe ist, daß jedesmal die höhere Ordnung für die untere die priesterliche Vermittlerin in den heiligen Dingen abgibt. So steigt die hieratische Operation von der niedrigsten Ordnung der Engel bis zur höchsten der seraphischen empor, welch letztere dann den Himmelsäther der Weihung unmittelbar aus der Gottheit selbst schöpft. Dabei ist aber durchaus festzuhalten, daß dieser erhabene Verkehr der Engelchöre untereinander ein wechselseitiger ist, also daß selbst die unterste Ordnung jener ätherischen Wesen nicht rein passiv sich verhält, sondern auch aktiv eingreift, nicht blos nimmt sondern auch gibt. Andererseits ist aber auch festzuhalten, daß von diesem mutuum commercium angelorum inter sese die selige Anschauung Gottes, deren die bewährten Engel sich erfreuen, ausgenommen werden muß, da es kirchlich feststeht (sieh Eschat. S. 46 f.), daß die visio beatifica eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens bezeichnet, somit bei keinem Seligen, ob Engel oder Mensch, der Vermittelung eines Andern (Geschöpfes) bedarf. — So sonnet sich denn, vom Lamme Gottes, welches das Tagesgestirn des Empyreums ist, beschienen, der eine Engel im andern, und alle wiederleuchten in allen; der Lichtstrahl himmlischer Herrlichkeit bricht sich in tausendfacher Farbengluth, und die Reflexe des Lichtes fallen hin und wieder auf die einzelnen Ordnungen der Engel, je nach dem Range, welcher jeder zusteht: für den blöden Blick des sterblichen Geistesauges aber löset sich Alles auf in ein Lichtmeer von Glanz

und Pracht und Herrlichkeit, in dessen Abgrund zu dringen ihm versagt ist. — Unsere Mystiker gehen noch weiter, indem sie sogar die Eigenthümlichkeit jenes hieratischen Rapportes durch Unterscheidung von Abstufungen desselben näher zu erklären versuchen. Schon die heidnischen Mysterien von Eleusis und Samothrace haben drei Ordensgrade ihrer Adepten unterschieden, und die Initiation zu denselben geschah durch Reinigung (κάθαρσις, purgatio), Erleuchtung (φωτισμός, illuminatio) und Vollendung (τελείωσις, perfectio): kann man ja auch in der irdischen Hierarchie der Kirche drei entsprechende Stufen der amtlichen Wirksamkeit unterscheiden, indem man die Reinigung in der Verwaltung des Buß- und Taufsakramentes, die Erleuchtung in der Verkündigung des Wortes Gottes (Homilie und Katechese), die Vollendung in der Spendung und dem Vollzuge der Eucharistie erkennt. Auch im mystischen Leben der Begnadigten unterscheidet die Wissenschaft der höhern Gottseligkeit drei analoge Stufen, und selbst bei der gewöhnlichen Frömmigkeit des Christen, zu welcher die geistlichen Uebungen anleiten, kennt man die drei Stufen der via purgativa, illuminativa und unitiva. Man hat es nun also gewagt, diese drei Thätigkeitsformen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung auf den hieratischen Intercurs der Engel untereinander zu beziehen; doch gestehe ich offen, daß es mir nicht gelingen will, eine auch nur halbwegs klare Vorstellung von denselben in ihrer Eigenthümlichkeit zu gewinnen. Was z. B. die Reinigung im Tugendleben des Christen zu bedeuten hat, wissen wir: Entsündigung, Reinigung vom Schmutze der Sünde. Solches kann aber die „Reinigung" in der Engelwelt unmöglich sagen wollen. Was denn also? Man antwortet etwa: Klärung, Aufklärung, Verklärung. Gut. Aber wenn solche nicht Entsündigung sein kann und darf, wie will ich sie dann von der Erleuchtung unterscheiden? Dabei geht mir wenigstens jene Anschauung aus. — Doch brechen wir nunmehr ab. Wir haben über Dinge gestammelt, von denen der Apostel (2. Kor. 12, 4), in den dritten Himmel emporgehoben, versichert, daß der Mensch darüber nicht sprechen dürfe (ἄῤῥητα ῥήματα, arcana verba). Die mystische Richtung in der Kirche hat mitunter sich selbst überboten, und jedenfalls kann Vieles von dem, was sie vorbringt, nur solchen Gemüthern Interesse ab-

gewinnen, welche für das Verständniß so hoher Geheimnisse eigens von Gott organisirt sind, nicht dem gewöhnlichen Alltags- und Durchschnittsmenschen.

d. Um die Gliederung der Engelwelt vollends durchzuführen, so stehen nach gewöhnlicher Annahme auch die einzelnen Engel innerhalb jedes Chores einander an Rang und Würde nicht gleich, sind vielmehr wiederum einander über- bez. untergeordnet, so daß die Scala vom niedrigsten „Engel" bis zum höchsten „Seraph" stufenweis emporsteigt. Dabei hat dann jeder Chor seinen Vormann oder Choragen, der an der Spitze steht. Wenn bei Dan. 12, 1 Michael der große Fürst (שַׂר גָּדוֹל, princeps magnus) genannt wird, so scheint damit auf eine solche Choragie hingedeutet zu werden. Und eben dieser selbe Michael, welcher nach der Apoc. 12, 7 mit dem Drachen kämpft, gilt nach der Volksmeinung für den höchstgestellten Fürsten aller Engel. Sohin müßte er nach unserm Schema S. 64 ein Seraph sein. Und doch nennen wir ihn gewöhnlich (vgl. Jud. 9) einen Erzengel. Man sieht, wie unsicher und schwankend solche Bestimmungen sind: doch kann man sich hier mit der Annahme aushelfen, daß mit der Attribution eines Erzengels in diesem Falle nicht auf die vorletzte Klasse unseres Schemas soll verwiesen, sondern ohne Angabe bestimmter Rangordnung ein hochgestellter Engel soll bezeichnet werden. — Verbreitet ist auch die Meinung, daß der ursprünglich vor dem Falle unter allen Engeln am höchsten gestellte mit Namen Lucifer (φωςφόρος, הֵילֵל, der Sohn des Morgenrothes Jes. 14, 12) in der Prüfung nicht bestanden habe; eine Meinung, welche auch von einzelnen Vätern vorgetragen ward, obschon andere wieder der Ansicht huldigten, daß die abtrünnigen Engel den niederen Ordnungen angehört hätten. In keinem Falle dürfen wir glauben, daß durch die Apostasie in der Engelwelt einzelne Chöre gänzlich entvölkert und ausgegangen seien; denn die in der hl. Schrift namhaft gemachten neun Ordnungen beziehen sich offenbar auf die Engel im jetzigen Sinne, welche in der Prüfung sich bewährten, und muß man seiner Abrundung wegen dafürhalten, daß das Schema der Klassification auch das ursprüngliche, urständische gewesen.

e. Fragt man, ob diese ursprüngliche Rangordnung in der

Engelwelt in der Natur begründet war oder durch die Gnade erst bewirkt ward (denn auch im Urstande der Engel trat die Begnadigung zur Erschaffung hinzu, s. § 5), so wird am besten mit dem hl. Thomas (S. 1, qu. 108, art. 4) geantwortet, daß die Natur dispositive, die Gnade aber completive die Unterschiede begründete, beide zusammen also erst die Rangordnung vollzogen; das will sagen: durch das so oder anders Geschaffensein der Engel war die Abstufung derselben schon angebahnt und grundgelegt, welche dann durch die Begnadigung zum Vollmaß gebracht ward; richtet sich doch die Gnade durchweg nach der natürlichen Empfänglichkeit, welche sie vorfindet. Daraus wird denn begreiflich, daß die uranfängliche Gliederung in der Engelwelt selbst nach dem Abfalle in den Banden und Caterven der bösen Geister noch nachzuckt, auch in diesen einen gewissen Rangunterschied bewirkend, da es sehr wahrscheinlich ist, daß die abtrünnigen Engel manchen (ob gar allen einzelnen, wie Thomas l. c. qu. 109, art. 1 zu wollen scheint) zuvor angehörten. Das scheint auch die hl. Schrift zu bestätigen; denn wenn der Apostel schreibt, Ephes. 6, 12: „Wir haben nicht zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Fürstenthümer (*ἀρχαί*) und Mächte (*ἐξουσίαι*), wider die Gewalthaber der Finsterniß, die Geister der Bosheit", so sind wenigstens einzelne Namen der Engelchöre auf die bösen Geister übertragen; auch redet das N. T. oft genug von einem Reiche Satans, von einem Obersten der Dämonen, von dem Teufel und seinen (ihm untergeordneten) Engeln; Matth. 24. Das begreift sich, sagten wir; denn wenn auch in der Apostasie die Gnade verloren ging, so blieb doch die natürliche Disposition erhalten und wirkte nach, selbstredend inverso ordine, denn je höher der Engel vor dem Falle gestellt war, desto tiefer stürzte er hinab. Indeß begreift sich andererseits doch auch, daß diese Gliederung und Abstufung in der Hölle mehr eine scheinbare, als eine wahre Ordnung ausdrückt, eine Ordnung, welche von einer harmonischen Gliederung weit entfernt ist. Wie sollten Ordnung und Harmonie an einer Stätte bestehen, wo nur Disharmonie und Wirrwarr walten können, ubi (Job. 10, 22) non est ordo, sed sempiternus horror inhabitat? Wir werden daher auch nicht gern von Chören und Ordnungen der Dämonen reden, sondern lieber von Banden und Rotten; und mögen uns Glück wünschen,

daß wir uns von dem gräulichen Zustande einer unordentlichen Ordnung keine gehörige Vorstellung zu bilden vermögen.[1]

f. Von den bösen Engeln abgesehen, von denen in der hl. Schrift manche Einzelnamen vorkommen, welche wir im 4. Abschn. erläutern werden, nennen die hl. Urkunden drei unter den guten Engeln mit Namen: Raphael im Buche Tobias, Gabriel und Michael beim Propheten Daniel; Michael wird auch in der Apocalypse erwähnt, und Gabriel tritt thätig auch im N. T. bei der Verkündigung der Geburt des Vorläufers Christi, so wie des Herrn selbst auf. Diese Namen müssen als quasi nomina personalia der bezüglichen Engel gelten; auch kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit ganz bestimmte Individuen bezeichnet werden. Es versteht sich dabei von selbst, daß sie diese Namen im Himmel und gleichsam zu Hause unter sich nicht nach dem Wortlaut führen; denn menschliche, speciell hebräische Sprache ist, wie alsbald zu zeigen, sicherlich nicht das Medium des Verkehrs der Engel unter einander. Die namentliche Bezeichnung gilt eben nur für uns; und ist wenigstens bei zweien unter den namentlich Bezeichneten auf das Geschäft zu beziehen, zu welchem sie von Gott verwendet werden. Darnach bedeutet Raphael die „Heilung Gottes“ oder „Gott heilt“ (Heilung und Befreiung der Tochter Raguels von dem dämonischen Einfluß); Gabriel heißt die „Stärke Gottes“ oder „Gott ist mächtiger Held“ (wegen der großen Thaten, welche Gott durch ihn ausgeführt). Michael, der Engel des israelitischen Volkes nach dem Propheten Daniel, drückt aus: „Wer ist wie Gott“ = Niemand ist Gott gleich, welcher Name sich zu beziehen scheint auf das Verhalten dieses Engelfürsten in der Prüfungsstunde: wir kommen darauf zurück. Zu diesen dreien

---

[1] Mit Bezugnahme auf des großen Briten Milton bekannte Dichtung: „Verlornes Paradies“ ist oft genug bemerkt worden, daß menschliche Phantasie vergeblich sich abmüht, eine disharmonische Harmonie, wie sie im Pfuhle des Abgrundes doch herrschen muß, anschaulich zu machen. So gräulich der Dichter Satan und seine Genossen zu schildern sich bemüht, indem er die Teufel ordnet und gliedert, verleiht er ihnen eine gewisse Erhabenheit, welche ihnen nicht zusteht, und erringt für sie ein Interesse, das ihnen fremd ist. Damit rügen wir keinen Fehler des Dichters, sondern einen Mißstand, welcher dem Vorwurf der Dichtung nothwendig ankleben muß.

fügen alttestamentliche Apocryphen noch einen vierten Engelnamen, Uriel oder Lichtengel[1] hinzu.

Schließlich möge einer Engelgruppe gedacht werden, von der wir nicht wissen, wie und wo wir sie eingliedern sollen. Es sind die sieben Engel, welche am Throne Gottes stehen. Ihrer erwähnt Tob. 12, 15: „Ich bin der Engel Raphael, einer von den sieben, die wir am Throne Gottes stehen.“ Ersichtlich wird hier ein Rangvorzug dieser göttlichen Thronassistenten angezeigt. Wenn einige Theologen gemeint haben, dieser Vorzug bestehe in ihrer Exemption von der Sendung zur Welt, da sie beständig am Throne Gottes stehen, so wird das entschieden durch die gedachte Stelle abgewiesen, da ja Raphael zum Schutze des jüngeren Tobias von Gott abgesandt ward. Clemens von Alex. (*Strom.* 1, 6) scheint sie als die höchsten aller Engel zu betrachten: „Sieben sind, welche die höchste Macht haben, die Erstgeborenen, Herrscher unter den Engeln.“[2] Möglich wäre das bei Feststellung unseres Schemas insofern, als man die Thronen, unsern dritten Engelchor, für einen Gesammtnamen der ganzen ersten Hierarchie will gelten lassen, was in der That (sieh oben) die ursprüngliche Vorstellung scheint gewesen zu sein, und innerhalb derselben dann diese sieben Himmelsfürsten durch irgend einen, uns jedoch völlig unbekannten Vorzug vor den Genossen dieser Hierarchie hervorragen läßt. Ein Gemälde zu Rom nennt diese Sieben mit Namen: es sind außer den vier genannten: Schealtiel, Jehudiel und Berachiel; woher der Maler letztere entnommen, weiß ich nicht.

4. Das Medium des angelischen Verkehres; die Engelsprache. — Wenn es auch nicht schon von vorn herein einleuchtete, so würde es die im Vorigen geschilderte Einwirkung der Engel auf einander, sowie auch die später genauer zu besprechende Gemeinsamkeit des Wirkens der Engel auf unsere niedere Welt, mehr als zur Genüge beweisen, daß in der Engelwelt ein geistiger Lebensverkehr, ein Gedankenaustausch stattfinden müsse. Daher fragt es sich schließlich, wodurch denn ein solcher bewerkstelligt oder vermittelt werde. Die Antwort ist leicht und schwer. Leicht, indem man sagt, die Gedankenver-

---

[1] Auch in Klopstock's Messiade verwendet.

[2] Ἑπτὰ μέν εἰσι οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες, πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες.

mittelung geschieht durch die Sprache der Engel. Schwer, wenn es darauf ankommt, sich vom Sprechen der Engel eine zutreffende Vorstellung zu bilden. Hören wir zuerst die hl. Schrift, so lesen wir Jes. 6, 3: „(die Seraphim) riefen einander zu und sprachen: Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr Gott der Heeresschaaren" u. s. w., und auch in der Apoc. 1, 2 „ruft (der andere Engel) den vier Engeln, welchen gegeben ist, zu schaden der Erde und dem Meere, zu". Allein aus solchen Bibelstellen, nach deren Berichte den Sehern in der Vision himmlische Zustände vorgezeigt werden, was ja nur unter sinnfälliger Einkleidung möglich ist, läßt sich offenbar vernünftiger Weise über die eigentliche Natur der Engelsprache nichts entnehmen. Wichtiger allerdings ist, daß der Apostel Paulus in jener Perikope, wo er von den Charismen und namentlich der Sprachengabe (Glossolalie) geflissentlich handelt, nicht nur der Engelsprachen gedenkt, sondern sie sogar mit den menschlichen Sprachen zusammenzustellen scheint, 1. Kor. 13, 1: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und der Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle." Auch wir sprechen in gewöhnlicher Rede nicht selten von Engelzungen; gebrauchen auch verwandte Ausdrücke, wie Seraphsklänge und dergl. mehr. Indeß bei uns sind solche Redensarten wohl nicht so ernstlich gemeint, und sollen überhaupt nur insofern gelten, als wir so gern Alles, was erhaben und lieblich zugleich ist, den Engeln beilegen, angelisch nennen. Der genauere Sinn der paulinischen Aeußerung bleibt aber erst zu erforschen.

Da kann es nun offenbar keinem Zweifel unterliegen, daß die Idee eines reingeistigen Wesens in der Untersuchung über die Natur der Engelsprache in erster Linie maßgebend sein müsse. Und so können wir denn nicht anstehen zu behaupten, daß unter Engelsprache eine Sprache im eigentlichen Sinne, ein Sprechen in lautbaren Schallwörtern nicht verstanden werden könne; denn den Engeln entgehen wegen ihrer Leiblosigkeit die dafür erforderlichen körperlichen, theils passiven (Gehör) theils aktiven (Mundwerkzeuge, Zunge u. s. w.) Leibesorgane. Recht gut bemerkt daher der bekannte griech. Exeget Theophylakt zu jener Bibelstelle (ad 1. Kor. 12), die Zunge sei hier nicht als Körpertheil zu verstehen, sondern „bei den Engeln sei die

Zunge die vernünftige Macht, einander die göttlichen Gedanken mitzutheilen.[1] Wenn also, wie die hl. Schrift so oft berichtet, Engel mit Menschen sprachlich verkehrt haben, so muß darüber durchaus dasselbe Urtheil gelten, was wir aus dem Munde des Engels Raphael (Tob. 13, 19) oben S. 28 f. festgestellt haben. Wie der Engel zu essen schien, so scheinen die Engel auch zu sprechen, auf Grund der angenommenen, ihnen nicht organisch verbundenen Leiblichkeit. Essen und Sprechen müssen in diesem Betracht als völlig gleichwerthige Momente der Leiblichkeit angesehen werden. Außerhalb des Verkehrs mit der sichtbaren Welt, für sich und (daß wir so sagen) zu Hause sind die Engel reingeistige Wesen, und werden daher auch auf reingeistigem Wege, und, zum mindesten gesagt, nicht bloß in jener für derartige Wesen nur secundären Weise mit einander verkehren. Das Sprechen der Engel unter sich kann daher nur definirt werden als das Vermögen, die eigenen Gedanken auf geistige Weise durch sichere Anzeichen zur Kenntniß des Andern zu bringen. Das menschliche Denken, so weit möglich, von der sinnfälligen Verlautbarung des Gedankens losgelöset, muß daher zur Erklärung angezogen werden; vgl. Eschat. S. 43 ff. Da das Erkennen der Engel nicht von sinnlicher Wahrnehmung ausgehen kann, so darf bei ihnen auch nicht von einer species impressa Rede sein, dagegen die species expressa, die erste geistige Funktion der menschlichen Seele, als conceptio oder verbum mentis findet auch bei ihnen statt; müssen wir doch selbst bei der Gottheit als Grundlage des göttlichen Erkennens das verbum (internum) mentis gelten lassen. Von einem inneren, geistigen Sprechen der Engel darf also freilich Rede sein: auch die Engel sprechen innerlich auf geistige Weise, indem sie denken. Indeß handelt es sich hier, bei der Untersuchung der Engelsprache, nicht so fast um die Natur des angelischen Denkprocesses, als vielmehr um das Mittel des Gedankenaustausches. Will man nun nicht, was durchaus unstatthaft erscheint, weil nur bei der Gottheit möglich, annehmen, daß die Engel ohne alle Vermittelung solius mentis vi gegenseitig ihre Gedanken erkennen, so fragt es sich immer noch um das Medium des Gedankenaus-

[1] Ἀγγέλοις δὲ ἡ γλῶσσα ἡ νοερὰ πρὸς τὸ διαδιδόναι ἀλλήλοις τὰ θεῖα νοήματα δύναμις.

tausches. Wenn nun letzteres unter Menschen wegen ihrer synthetischen Natur nur möglich ist durch das Vehikel der Sprache im eingentlichen Sinne (sei es der Gebärde- oder der lautbaren Wortsprache), so darf solche Vorstellung auf die Engel ihrer reingeistigen Natur wegen nicht übertragen werden. Festzuhalten ist nach der andern Seite aber auch, daß die Engel noch nicht sogleich die gegenseitigen Gedanken in Folge des bloßen Vorhandenseins erkennen: die Würde der Engel heischt solche Einschränkung; und wenn der Engel nicht einmal unsere Gedanken sofort erkennt (oben S. 49 f.), so gewiß auch nicht die Gedanken seines Mitengels; nur Gott durchschauet ohne alle Vermittelung die Gedanken seiner Geschöpfe. Bei gegentheiliger Annahme müßte der Gedanke eines Engels sofort zum Gedanken aller werden; Gedanken sind frei, und über dieselben verfügt kein Mitgeschöpf ohne den freien Willen des Denkenden. Müssen wir daher irgend ein Medium zur Uebertragung des gedanklichen Objektes von einem Engel zum andern festhalten, so wird solches als reine Willensaktion aufzufassen sein: d. h. der Engel denkt, und wenn es ihm beliebt, daß sein Mitengel um seinen Gedanken wisse, so faßt er einen entsprechenden Willensentschluß, und in Folge solcher Willensthätigkeit erfährt der zweite Engel den Gedanken des ersteren; will der denkende Engel solche Mittheilung nicht, so bleibt der Gedanke sein Eigenthum. — Hiernach muß denn freilich gesagt werden, daß die paulinische Ausdrucksweise von den Engelsprachen als eine bildliche und insbesondere als eine hyperbolische zu betrachten sei. Nähere Bestimmungen über sothane Engelsprache wagen wir nicht. Ob durch die Willensthätigkeit des in gedachter Weise sprechenden Engels in dem Angeredeten ein neues verbum mentis entstehe, oder ein schon vorhandenes nur modificirt werde, wollen wir den Scholastikern zu entscheiden überlassen. Auch auf andere Fragen des Vorwitzes, ob z. B. die Engel in gedachter Weise in jeder örtlichen Distanz, oder nur in einer bestimmten vernehmlich mit einander sprechen können — Letzteres mir unwahrscheinlich —, ob etwa auch die Umstehenden, welche sich in der Nähe dessen befinden, mit welchem der Engel verkehrt, auch den Gedanken vernehmen — scheint mir nicht —, darauf kategorische Antwort zu ertheilen, müssen wir verzichten und thun es gern.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Engel.

Erstes Hauptstück.

Der Engel Erschaffung und Urstand.

§ 5.

1. Erschaffung der Engel. — Die Geschichte der Engel hebt an mit ihrer Schöpfung und schließt mit ihrer und unserer Vollendung im Weltgerichte am jüngsten Tage. Sie läuft hin durch die Stadien ihres ursprünglichen Zustandes (status originalis = Urstand), ihrer Prüfung mit entgegengesetztem Erfolge, ihrer Belohnung bez. Bestrafung (der gemeinsame Ausdruck dafür ist confirmatio = Befestigung) — diese Momente gehören der Vergangenheit an —, ihres thätigen Eingreifens in die Welt- und Menschengeschichte für die Gegenwart bis zum Schlusse der Zeit, und schließlich ihrer Vollendung in der Zukunft. Indem wir uns anschicken, diese Geschichte zu erzählen, berichten wir in diesem Hauptstücke den Verlauf derselben bis zu ihrer Peripetie in der Freiheitsprobe, welche ihren Höhe- und Wendepunkt bezeichnet, diese selbst und ihre theils unmittelbaren, theils ewig dauernden Folgen für das folgende Hauptstück zurücklegend. Natürlich gilt uns die geschichtliche Behandlung nur als methodologische Darstellungsform, da es uns lediglich um die einschlägige Glaubenslehre zu thun ist.

Das Geschaffensein der Engel ward schon oben S. 24 berührt, weil es die Grundlage für die Beschreibung der angelischen Natur zu bilden hatte. Vom historischen Standpunkte aus ist nun freilich

einzuräumen, daß ein Schöpfungsbericht bezüglich der Engel in authentischer Form in der hl. Urkunde eigentlich nicht vorliegt. Die Thatsache selbst wird uns gleichwohl nachträglich auf das unzweideutigste verbürgt, insbesondere in der hierfür klassischen Stelle Kol. 1, 16: In ihm (Christo) ist Alles gegründet, was im Himmel und was auf Erden, das Sichtbare wie das Unsichtbare, seien es Thronen oder Herrschaften, oder Fürstenthümer oder Mächte: Alles ist durch ihn und von ihm geschaffen (ἐκτίσθη, creata sunt)." Man nehme hierzu Hebr. 1, 2: „Welchen (den Sohn) er zum Erben des Alls gesetzt hat, durch den er auch die Welten (αἰῶνας) gemacht hat." Werden an ersterer Stelle Engelklassen mit Namen genannt, und als unsichtbare Welt der sichtbaren entgegengestellt, so ist unzweifelhaft, daß bei πάντα und αἰῶνες in der andern die intelligibele Welt der Engel mit einbegriffen wird. Auch wird hier angedeutet, was die Trinitätslehre weiter ausführt, daß die Erschaffung der Engel als göttliche That appropriativ dem Sohne Gottes zufällt, sowie ihre Erhebung und Vollendung dem hl. Geiste.

Ein geschichtlicher Bericht, wie gesagt, geht uns ab, wenn man solchen nicht etwa in den ersten Worten der Genesis: „Im Anfange schuf Gott **Himmel** und Erde" erkennen will, was immerhin implicite wahrscheinlich, gleichwohl exegetisch nicht strenge zu erweisen ist. Einen Erklärungsgrund für diese biblische Zurückhaltung über die geschichtlichen Anfänge der Geisterwelt haben wir anderswo (Urgesch. S. 46) erörtert. — Außer der Thatsache des Geschaffenseins der Engel sind etwa folgende Einzelpunkte der Discussion zugänglich:

a. Handelt es sich um die Zeit der Schöpfung der Engel, so kann sie nur relativ in Bezug auf die beiden anderen Ordnungen des Universums in Untersuchung kommen. Es sind nun aber hierüber von vorn herein drei Ansichten möglich, und sind auch oder waren doch vertreten. Die erste versetzt die Erschaffung der Engel an den Schluß des Schöpfungswerkes, nach Erschaffung der Menschen. Dieser Ansicht sind wenige, und können sie natürlich den „Himmel" im 1. V. der Gen. nicht auf die reinen Geister beziehen. Der für solche Ansicht vorgebrachte Grund, daß in der Schöpfungsurkunde eine aufsteigende Rangordnung der Hervorbringungen beobachtet würde und also die Höchstgestellten, die Engel ans Ende

zu stehen kommen müßten, schlägt nicht durch, da solche Gradation höchstens nur für die stofflichen Dinge der Körperwelt nachzuweisen ist. Der zweiten Meinung, daß die Schaffung der Engel zeitlich der Erschaffung der Materie vorangehe, huldigten allerdings manche Väter. Aber sie möchte wohl mit Gen. 1, 1 collidiren, nach welcher Stelle Gott gleich zu Anfang auch die Erde gemacht hat, und ist unseres Wissens auch verschollen. Für die dritte Auffassung, nach welcher die Erschaffung der Engel mit der Gesammtschöpfung zeitlich coincidirt, also daß im ersten Momente der Zeit sowohl die Engelwelt als die Körperwelt, letztere freilich nur in ihrer urstofflichen Substantialität, ins Dasein gerufen ward, so daß nur die Erschaffung des Menschen (creat. secunda in Bezug auf seinen Leib, creat. prima bezüglich seiner Seele) zeitlich später fällt, spricht so Vieles — exegetisch außer Gen. 1, 1 noch Eckli. 18, 1: „Der da ewig lebt, hat Alles zugleich (κοινῇ = simul) erschaffen" — und hat überhaupt die Creationstheorie so viele Gründe, an dem zeitlichen Zugleich der ersten Gesammtschöpfung festzuhalten, daß wir nicht anstehen, uns entschieden dieselbe anzueignen. Gleichwohl für dogmatisch im strengsten Sinne wollen wir sie doch nicht ausgeben. Denn die Entscheidung des 4. Lateran-Concils: qui . . . simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam . . . angelicam et mundanam ac deinde humanam, so günstig sie unserer Auffassung ist, so sehr sie verbürgt, daß auch die Väter des Concils ihr beipflichteten, läßt zur Noth in ihrer dogmatischen, gegen die Manichäer gerichteten Spitze (sieh oben S. 31 f.), wie manche Theologen, selbst Thomas von Aquin gestehen, den Ausweg zu, daß man die Partikeln simul (ex aequo, pariter) und deinde illativ und nicht temporal deutet. Halten wir für unseren Theil an dem zeitlichen Zugleich fest, so kann eine ideale Priorität (ordine et ratione) der Engel- vor der Stoffwelt, kraft deren es, correkt zu sprechen, lauten muß: „Gott schuf zugleich Himmel und Erde" (Engel- und Körperwelt) nicht „Erde und Himmel", immerhin noch eingeräumt werden.

b. Ueber den Ort oder das Wo? der Engelschöpfung ist noch weniger definitive Entscheidung angezeigt. Am natürlichsten ist zu sagen: Gott schuf die Engel im Himmel, denn dort ist ihr Vaterhaus, ihre Heimath. „Engel im Himmel" ist ja eine dem N. T.

geläufige Ausdrucksweise. Auch bei Jes. 14, insofern diese Stelle auf den Fall der Engel zu beziehen ist (folgender §), stürzt der Sohn des Morgenrothes Lucifer vom Himmel herab; und nach Apoc. 12 vollzieht sich der Kampf Michaels mit dem Drachen im Himmel. Wenn nun als ursprüngliche Wohnstätte der Engel der Himmel zu betrachten, so wird darunter schwerlich der Luft- und Sternenhimmel, sondern der höchste Himmel, der Himmel der Seligen, das coelum empyreum, wie man es nennt, zu verstehen sein.

c. Dagegen ist mit Entschiedenheit abzuweisen ein Theologumenon, welches sich bei mehreren Vätern, zu denen der hl. Gregor von Nazianz gehört (Petav. l. c. lib. 1, 16), findet, es sei von Gott ursprünglich nur eine geistige Ursubstanz creirt, aus welcher sich wie aus einer matrix die Engelindividuen durch Fortpflanzung gesondert und gestaltet hätten. Wenn nun auch jene Väter näher erklären, jene Propagation wäre ohne Begierlichkeit erfolgt, ähnlich wie unsere Stammeltern vor der Sünde eventuell Kinder gezeugt haben würden, so schmeckt solche Vorstellung doch wieder gar zu sehr nach der Leiblichkeit der Engel, als daß sie noch Beachtung verdiente. Offenbar könnte von einer Fortpflanzung reingeistiger Wesen nur die Rede sein, wenn man den Gegensatz zwischen Stoff und Geist verwischt, um nicht zu sagen, aufgibt. Zudem, welche Vorstellung soll man sich von einer geistigen Ursubstanz als matrix der einzelnen Individuen bilden? Ist sie selbstbewußt oder nicht? Wenn das letzte, wie könnte sie geistig sein? Wenn das erste, wie ist das bei einem realen Complex von Individuen, welcher nur als Genus denkbar ist, möglich? Nein, am Schöpfungsmorgen hat Gott alle Engel einzeln, so viele ihrer sind, zumal ins Dasein gerufen.

2. Der Urstand der Engel, seine Uebernatürlichkeit. — Der Urstand, status originalis, der Engel soll ihre sittlichreligiöse Zuständlichkeit vor und bis zu ihrer Prüfung bezeichnen. Da nun durch jene Katastrophe auf jeden Fall eine große Veränderung in der Zuständlichkeit sowohl bei jenen, welche in der Prüfung sich bewährten, als auch bei jenen, welche abfielen, vor sich gegangen ist, so läßt sich die Frage genauer dahin bestimmen, wie verhält sich der Engel Zuständlichkeit vor der Freiheitsprobe zu jener nach derselben? Wir müssen nun eingestehen, daß die Quellen der Offenbarung für die

Schilderung jenes ursprünglichen Zustandes uns vollständig im Stich lassen; wie sie die Erschaffung der Engel nicht berichten, so beschreiben sie auch nicht ihren anfänglichen Zustand. Daher wissen wir mit Glaubensgewißheit nur, daß alle Engel selbstverständlich von Gott gut erschaffen wurden, und daß ein Theil derselben in der Treue ausharrte, während ein anderer abtrünnig ward. Auch die nächste Glaubensregel, das kirchliche Lehramt, hat sich über die anfängliche Beschaffenheit der Engel des Weitern nicht erklärt. Es blieb daher der theologischen Erörterung nichts Anderes übrig, als die Lehre vom menschlichen Urstand, über welchen die Quellen reichlicher fließen, zum Vergleiche heranzuziehen, dasjenige, was der Wesenheit beider, des Menschen und des Engels, vernünftig freie Geschöpfe zu sein, gemeinsam ist, herüberzunehmen, dasjenige aber, was sich auf die Eigenart des Menschen bezieht, ein Vereinswesen von Geist und Stoff zu sein, nach Möglichkeit auszuscheiden. Und da muß denn gleich hier mit Hinblick auf die reingeistige Natur der Engel vorbemerkt werden, daß, wenn wir, da es in der Darstellung nicht anders möglich ist, die Erschaffung der Engel ihre ursprüngliche Zuständlichkeit, ihre Prüfung und schließlich auch ihre Vollendung als aufeinander folgende Vorgänge beschreiben, doch nicht die Frage von vorn herein erledigt haben wollen, ob für diese eine wahrhaft zeitliche Aufeinanderfolge gilt, oder ob vielmehr, zeitlich genommen, Alles das in den einen Schöpfungsmoment sich zusammendrängt, was bei einem reinen Geisteswesen allerdings gedenkbar ist. Darüber halten wir uns also einstweilen das Protokoll offen. Zur Sache selbst stellen wir folgende Untersuchung an.

a. Ist bei dem Engel vor und bis zur Prüfung, wie beim Menschen (Urgesch. S. 1 ff. und m. a. St.), Natur und Gnade, Naturstand und Gnadenstand in Folge einer doppelten Thätigkeitsform Gottes zu unterscheiden oder nicht? Zum Verständniß der Frage sei vorbemerkt, daß Gott alle seine vernünftig freien Geschöpfe, wie die Menschen so auch die Engel, in freier Liebe zu einem übernatürlichen Ziel und Ende d. h. zur innigsten Wesensgemeinschaft mit ihm selbst in der seligen Anschauung des Himmels vorbestimmt, zugleich aber auch für die Regel gewollt hat, daß das Geschöpf zur Erreichung dieses Zieles von seiner Freiheit den rechten Gebrauch

mache. Wenn nun ein solches Geschöpf dies gottgewollte Ziel, die Glorie des Himmels erreicht hat, dann befindet es sich in statu gloriae, und gilt selbst als ein comprehensor, oder in meta constitutus. So lange aber das Geschöpf das Ziel noch nicht erreicht hat, befindet es sich nach der bekannten Anschauung eines nach seiner Heimath reisenden Wanderers in via, und ist selbst viator. Ist nun die Erreichung des Zieles durch den Freiheitsgebrauch des Geschöpfes mit bedingt, so folgt, da solche Freiheit auch mißbraucht werden kann, daß neben dem *status gloriae* der *status miseriae* oder die Verdammung sich einstellt, wenn nämlich das Ziel unwiederbringlich verfehlt ward. Zu beiden Zuständen gestaltet sich nun aber offenbar der status viatoris, welcher alternativ den einen oder den andern jener Zustände anbahnt oder vorbedingt, als Vorstufe. Die Vorbestimmung zu solchem Ziele beruht auf Seiten Gottes in einer ganz besondern Liebe und Huld gegen seine Geschöpfe. Das will sagen: der Begriff eines vernünftig freien Wesens heischt an sich noch durchaus nicht eine so erhabene Bestimmung, und darum ist jedes Geschöpf, auch das höchstgestellte, in Folge seines geschöpflichen Ansich oder seiner rein natürlichen Begabung für solches Ziel durchaus nicht qualificirt. Darum sind denn auch die natürlichen Anlagen des Geschöpfes, sei es Mensch oder Engel, aus sich nicht in der Lage, jenes Ziel freithätig zu erreichen. Die übernatürliche Ordnung, welche schließlich in der Wesensgemeinschaft des Geschöpfes mit Gott mündet (a. O.), steht durchaus in keinem geraden Verhältnisse zur Natur; und letztere bedarf einer zweiten, von der bloß schöpferischen Thätigkeit Gottes durchaus verschiedenen Ausrüstung d. i. der Begnadigung, um für jene höhere Ordnung der Dinge auch nur qualificirt zu werden. Will Gott das Ziel, so gibt er auch die Mittel: er begnadigt in freier Liebe sein zu so hohen Dingen berufenes Geschöpf. Durch solche Thätigkeit Gottes wird das Geschöpf in eine neue, höhere, übernatürliche Zuständlichkeit emporgehoben. Das ist der Gnadenstand, *status gratiae*, in den Gottes Huld das Geschöpf versetzt. In diesem Gnadenstande d. h. gestärkt durch den höhern Beistandes Gottes erhalten des Geschöpfes natürliche Anlagen dann auch die Tragweite, cooperirend mit demselben das hohe Ziel zu erreichen, d. h. im theologischen Verstande wahrhaft heilsam zu wirken oder

zu verdienen. S. Heil.-L. S. 102 ff. Das Ziel selbst, die Glorie, hat das Geschöpf als Gnadenlohn hinzunehmen, als Lohn wegen seiner verdienstlichen Mitwirkung, als Gnade, weil es eben nur freie gratuite Liebe Gottes ist, welche für das Geschöpf eine heilsame Mitwirkung ermöglicht. Das. S. 111 ff. So weit gehen Mensch und Engel pari passu neben einander. Dagegen kommen wegen der Eigenart des Menschen in seinem Lebenslaufe zwei Zustände vor, welche beim Engel wegfallen: ein status peccati (disgratiae), welcher noch nicht status miseriae (damnationis) ist und ein status reparationis (naturae reparatae). Der nächste Grund dieser Differenz leuchtet bald ein: beim Menschen repartirt sich die endgültige Entscheidung auf die einzelnen Momente seines Lebens bis zum Tode, während beim Engel die peremptorische Entscheidung sich in dem einzigen Prüfungsmomente vollzog; beim Menschen ist Wiederherstellung vom Sündenfalle, sei es dem ererbten, sei es dem persönlichen kraft der Erlösung bis zum letzten Lebensmomente möglich, während der gefallene Engel ein für allemal und unrettbar verloren ist. Die tiefere Würdigung dieses Unterschiedes soll uns weiter unten beschäftigen.

b. Fortsetzung. — Da der status gloriae (die Himmelsseligkeit) den treuen Engeln als Lohn für ihre Treue, und der status miseriae (die Verdammung) den untreuen als Strafe für ihre Untreue im Prüfungsmomente erst zugebilligt ward, so bleiben diese beiden Zustände hier in der Lehre vom Urstande außer Betracht. Es kann sich also hier nur noch um den Natur- und Gnadenstand handeln. Bezüglich des ersten spricht es ganz für sich selbst, daß die Engel, wie sie aus der Hand Gottes einzig und allein hervorgehen konnten, natürlich gute und vollkommene Wesen sein mußten; es bedürfte dazu des ausdrücklichen Zeugnisses der hl. Schrift, Gen. 1, 31, daß „alle Werke Gottes sehr gut waren", nicht; kann doch das Böse, als das Ungöttliche, in seiner Causalität nur auf Mißbrauch geschöpflicher Freiheit zurückgebracht werden; und solcher wird eben für dies Stadium der angelischen Geschichte durch den Begriff des Urstandes ausgeschlossen. Weiterhin ist eben so einleuchtend (nach § 3), daß diese urständische Vollkommenheit der Engel in der Abstufung des geschöpflichen Universums die höchste Stufe erreichte. — Fragt sich nun, ist hierbei in der Beschreibung des angelischen Urstandes

stehen zu bleiben und von weiterer göttlicher Ausrüstung Umgang zu nehmen? Das war allerdings eine im Mittelalter verbreitete Ansicht, welcher, wie Thomas von Aquin versichert, obwohl er selbst ihr nicht beipflichtet, viele huldigten (S. 1. q. 62. art. 4). Selbst Petrus Lombardus, der Sentenzenmeister war ihr zugethan, und mit seinen Worten wollen wir sie vortragen (*Sent.* lib. 2 dist. 3 und 4): (Angelos) in ipso creationis initio bonos extitisse, id est sine vitio; justosque fuisse, id est innocentes, sed non justos, id est virtutum exercitium habentes; ... omnes boni erant ... et tales qui stare poterant, id est non cadere per bona creationis et cadere per liberum arbitrium; poterant enim peccare et non peccare, sed non poterant proficere ad meritum vitae, nisi gratia superadderetur, quae addita est quibusdam in confirmatione. Hiernach wäre also der Urstand der Engel ein reiner und bloßer Naturstand gewesen, und so hoch immer ihre Vollkommenheit geschätzt werden möge, es hätte ihnen zum Unterschiede vom paradiesischen Zustande des Menschen die Erhebung in den Gnadenstand gemangelt. Es würde sohin von den drei Zuständlichkeiten, welche man beim urständischen Menschen unterscheidet (Urgesch. S. 8 ff.), der höchste, der Stand der Erhebung ausfallen. Auch würde beim Engel die Unterscheidung zwischen st. naturae *purae* und naturae *integrae* in Wegfall kommen, denn da es bei einem reingeistigen Wesen keiner präternaturalen Einwirkung bedurfte, um einen etwaigen Widerstreit des niedern und des höhern Theiles seiner Natur, wie beim Menschen, aufzuheben, oder was dasselbe ist, da die rectitudo moralis beim Engel vi naturae von selbst gegeben war, so wird diese Unterscheidung, welche beim Menschen des Zwiespaltes seines synthetischen Wesens halber so angebracht ist, bei ihm, weil gegenstandslos, hinfällig. Von positiver Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie wir solche im menschlichen Urstande vorfinden, könnte aber auf keinen Fall beim Engel die Rede sein. — Aber warum will man denn hier von der doch sonst so beliebten Gleichförmigkeit des angelischen und des menschlichen Urstandes abweichen? Das speculativ theologische Interesse bei Verkennung der Uebernatürlichkeit des Urstandes der Engel liegt augenfällig darin, den Abfall einiger derselben besser begreifen zu können. Wären alle Engel, meint man, gleich anfangs

zur Heiligkeit und Gerechtigkeit empor gehoben, welche dann gemäß ihrer hohen Stellung in der Schöpfung als eine überaus große vorzustellen, so wäre in Ermangelung einer Versuchung von außen, die damals unmöglich war, die diabolische Apostasie geradezu unbegreiflich. Diese Bemerkung trifft aber unseres Erachtens gar nicht zu. Denn die Gnade, auch im höchsten Maße verliehen, erhebt das natürliche Freiheitsvermögen noch nicht in den Zustand gänzlicher Unabfälligkeit, welcher vielmehr erst Folge der Glorie ist. Aber auch hiervon abgesehen wird jene mittelalterliche Ansicht mit Fug aus äußeren und inneren Gründen von den Theologen durchweg aufgegeben.[1] Denn wenn die Engel und zwar nur die treuen (sieh oben) erst in der Confirmation die Gnade empfingen, so ging ja, wie auch ausdrücklich zugegeben wird, die Befestigung der Begnadigung vorauf; d. h., da nur kraft letzterer Verdienst möglich ist, und erstere den Lohn abgibt: praemium praecessit meritum; was ein offenbares Absurdum ist. Sollen aber Begnadigung und Befestigung (Glorification) geradezu als coincident betrachtet werden, so hätte, falls letztere Belohnung für ein Verdienst bleiben soll, der Engel noch nachträglich seine Seligkeit in dem Gehorsam, welchen er im gegenwärtigen Lauf der Dinge bewährt, in der treuen Erfüllung der jetzt ihm aufgetragenen Geschäfte zu verdienen. Das erscheint ein offenbares Präposterum. Will man aber sagen, daß Gnade und Lohn nur zeitlich, nicht der idealen Abfolge nach coincidirten, so daß die Gnade immer noch die Ursache des Lohnes blieb, so ist freilich in Betreff der sich bewährenden Engel keine Abweichung von der gegentheiligen, auch von uns vertretenen

---

[1] Freilich ist in neuerer Zeit (in der Zeitschrift „Natur und Offenbarung", sieh unter And. Bd. 8, Heft 4 S. 157 ff.) der bloße Naturstand der Engel aus einem ganz andern Grunde vertheidigt worden, nämlich um damit zu erweisen, daß das letzte Ziel des vernünftigen Geschöpfes, die Himmelsseligkeit, nur die geradlinige Entwickelung des in der Schöpfung gegebenen Zustandes sei. Beim Menschen wird dann die durch das Dogma entschiedene Uebernatürlichkeit seines Urstandes mit der durch den bereits geschehenen Abfall reiner Geister eingetretenen Schädigung und Herabminderung der übrigen Schöpfung, besonders der menschlichen Natur, motivirt. Mir kommt diese Auffassung schon deswegen bedenklich vor, weil sie dem Begriffe des Uebernatürlichen im Sinne der Kirchenlehre kaum gerecht zu werden scheint.

Auffassung vorhanden (da wir über die Zeitlichkeit jener Vorgänge uns noch nicht erklärt haben), denn im Momente der Entscheidung war dann folgerichtig die Zuständlichkeit jener Engel nicht mehr die bloß natürliche, sondern eine durch die Gnade gehobene, somit übernatürliche. Dagegen könnte, was den Teufel betrifft, immer noch bei jener Ansicht des Petrus L. festgehalten werden, daß er nicht aus dem Gnadenstande herausgefallen sei, vielmehr in statu naturae den Abfall vollzogen und ewige Verdammniß verschuldet habe. Wir wollen nun zwar die Denkbarkeit eines solchen Herganges nicht in Abrede stellen, da ein Geschöpf in statu naturae zwar nicht verdienen, aber wohl verschulden kann. Dennoch will uns eine apriorische Unterscheidung der sittlichreligiösen Disposition bei den (später) guten und den (später) bösen Engeln nicht beigehen, da sie uns durch gar nichts motivirt erscheint; auch würde sich dann die Höhe und Tiefe des diabolischen Sündenfalles, den wir uns kaum gräulich genug vorstellen können, nicht so gut veranschaulichen lassen. Dazu kommt, daß auch die bezüglichen Aussagen der hl. Schrift schwerlich mit jener Ansicht zu vereinbaren sind. Joh. 8, 44 sagt unser Herr vom Teufel, daß er in der „Wahrheit" nicht bestand. Wer den tiefen Sinn erwägt, welchen die *ἀλήθεια* bei diesem Evangelisten im Munde Christi mit sich führt, wird kaum Anstand nehmen, sie auf wahrhaft positive, d. h. übernatürliche Heiligkeit zu beziehen. Im Briefe Jud. 9 heißt es von den abtrünnigen Engeln, daß sie ihre „Herrschaft" (*ἀρχή* — principatus) sich nicht erhalten haben. Die verlorne Herrschaft scheint wiederum auf übernatürliche Stellung hinzuweisen, da, wie wir zeigen werden, auch beim gefallenen Engel naturalia manserunt integra. So erklären wir uns entschieden für die Uebernatürlichkeit des angelischen Urstandes, d. h. wir halten fest, daß wie die Menschen, so auch die Engel und zwar alle gleichmäßig als Zugabe zu ihrer natürlichen Ausstattung (superadditum naturae) die Gnade erhielten, welche sie in den Stand positiver Heiligkeit und Gerechtigkeit versetzte. Diese Darstellung findet ihren einfachen in der Schule berühmt gewordenen Ausdruck in dem Diktum Augustins (*Civ.* 12, 9): Deus erat in iis (angelis) simul condens naturam et largiens gratiam.

c. Schluß. — Ueber die nähere Beschaffenheit dieser angelischen

Begnadigung sind Detailbestimmungen kaum möglich, aber auch nicht nöthig. Daß wir es hier mit der gratia *creatoris*, nicht *salvatoris* (Urgesch. S. 10) zu thun haben, daß ferner hier von keiner Heilungs- sondern bloß von der Erhebungsgnade (Heil.-L. S. 12 ff.) Rede ist, daß diese letztere hier nicht sowohl als Rechtfertiguugs- (gr. justificans), sondern vielmehr als Heiligungsgnade (gratia sanctificans, Urgesch. S. 188) zu determiniren ist: das Alles ist wohl selbstverständlich. Fragt man endlich, ob die den Engeln gewordene Gnade als eine habituelle oder aktuelle zu betrachten sei, so erachten wir, daß, weil in der Geschichte des angelischen Urstandes der Habitus mit dem Aktus zusammen- und die faktische Unterscheidung zwischen beiden ausfällt, mit dem Grunde solcher Eintheilung auch diese selbst müssig wird. Sieh weiter unten. Das Maß der Gnade war sicherlich nicht bei allen Engeln das gleiche, sondern richtete sich einmal nach der natürlichen Vollkommenheit jedes Einzelnen, und dann nach dem freien Wohlgefallen Gottes, welcher Jedem zutheilt wie er will.

So sorgfältig im Geiste der Kirchenlehre zwischen Natur und Gnade unterschieden werden muß: wenn es sich um den Zeitpunkt handelt, in welchem die urständische Natur, sei es des Menschen oder des Engels, durch die Gnade verklärt ward, so ist das Dogma äußerst nachgiebig und zurückhaltend. Selbst beim Menschen ist die Annahme eines zeitlichen Intervalles zwischen der Erschaffung und der Begnadigung der theologischen Discussion anheimgegeben. Urgesch. S. 8 und 29 ff. Haben wir uns gegen solches zeitliches Auseinanderhalten sogar bei diesem erklären müssen, so spricht dafür bei den Engeln noch weniger und überhaupt gar nichts. Warum sollen wir uns den Engel auch nur für die kürzeste Zeitfrist als der Gnade entbehrend vorstellen, da ja die Natur sich niemals selbsteigen zur Gnade heraufentwickelt, und successive Entfaltung der Kräfte und Anlagen in der Engelwelt noch weniger als in der Menschenwelt Platz finden kann? Die gegentheilige Ansicht ist daher auch von allen Theologen, welche überhaupt in der Engelwelt beide Zustände, der Natur und der Gnade, vor der Prüfung verbinden, ganz und gar verlassen; und gilt daher an der oben angeführten Stelle des hl. Augustin das *simul* auch im zeitlichen Verstande, sicherlich nach Meinung des Verfassers selbst, wie die sich an-

schließenden Worte: unde sine bona voluntate, id est dei amore (bei Augustin unfraglich die biblische ἀγάπη als übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott) bonos angelos nunquam fuisse, credendum est beweisen. Im Schöpfungsmomente selbst hat Gott seine Engel begnadigt, in Einem und zumal schuf Gott die Engel natürlich gut und vollkommen und erhob sie durch die Gnade in die höhere Lebensgemeinschaft mit ihm selbst zur wahrhaften Heiligkeit.

3. Resumee. — Erst die nun erwiesene Uebernatürlichkeit des angelischen Urstandes gestattet und ermöglicht es, uns überhaupt über seine Beschaffenheit die richtige Vorstellung zu bilden. Waren die Engel schon ihrer Natur nach höchst vortreffliche Wesen, so ward durch die hinzukommende Gnade ihre natürliche Vortrefflichkeit im Urstande dermaßen gesteigert, als nur immer mit der Möglichkeit des schuldbaren Verlustes derselben bestehen kann. Sie besaßen sohin das Vermögen, ihre sittliche Kraft natürlich wie übernatürlich der göttlichen Satzung gemäß zu bethätigen, Gott zu lieben über Alles und sich gänzlich an ihn zu ergeben. Dieser Idee sittlicher Vollendung entsprach die Disposition ihrer Erkenntniß und ihres Willens: ihre Intelligenz war in hohem Grade durch das lumen naturae und das lumen gratiae erleuchtet, und umfaßte in einem von uns ungeahnten Maße die natürlichen, aber namentlich die übernatürlichen, göttlichen Dinge, eine Erkenntniß, welche nur darin ihre Schranke fand, daß sie, obgleich unbestimmbar nahe an sie heranrückend, doch noch nicht die selige Anschauung war. Ihrer Willensdisposition nach waren sie überaus heilig und gottgefällig, nicht zwischen Gut und Böse in indifferenter Schwebe schwankend, sondern mit entschiedener Vorneigung zum Guten. Sprachen wir oben von einer Indifferenz des angelischen Willens im Urstande, so sollte damit nicht das *Aequilibrium* zwischen Gut und Böse ausgedrückt werden, sondern nur jene Indifferenz, welche zum Begriff der Freiheit als eines Vermögens der Wahl zwischen den sittlichen Gegensätzen (libertas contrarietatis) unentbehrlich ist, und nur jene Entschiedenheit verneint, welche als unabänderliche Entschiedenheit erst mit der Bewährung eintrat. Des Engels dem Guten zugeneigte Willensrichtung enthielt eben noch nicht die innere Nothwendigkeit des Guten, und ließ, um es positiv auszudrücken, die entferntere Möglichkeit

der Entscheidung für das Böse noch zu. Aber dies Vermögen, zu sündigen, ist nicht zu fassen als eine Neigung oder Anlage zum Bösen, sondern nur als bloße Verneinung der Unmöglichkeit. Solche äußerste Schranke ist freilich einzuhalten, weil sonst von einer Freiheitsprobe nicht Rede sein könnte; oder wie man technisch sich ausdrückt, der Engel Gerechtigkeit im Urstande war zwar eine vollkommene aber nicht eine unverlierbare, angelorum justitia originalis perfecta quidem, sed non inamissibilis; letzteres sollte sie erst durch die Prüfung werden. — Aus solchen Anlagen und Dispositionen ergibt sich für den urständischen Engel ein hoher Grad natürlicher wie übernatürlicher Glückseligkeit, welche unfraglich die Seligkeit des Paradieses (Urgesch. S. 3 u. ff.) bei weitem übertraf, wie das auch seine Stellung im geschaffenen Universum erheischt. Die visio und fruitio beatifica war sie indeß, obwohl sie in einer für unsere Anschauung unbestimmbaren Nähe an solche heranrückt, noch nicht und konnte sie nicht sein, da solche ihm als Gnadenlohn für seine Mitwirkung mit der Gnade und seine Beständigkeit im Moment der Prüfung vorbehalten und vorbestimmt war.

Zweites Hauptstück.

Der Engel Prüfung und deren Ergebniß; ihr gegenwärtiger Zustand und ewiges Loos.

§ 6.

1. Die Prüfung. — Sie bildet den kritischen Wendepunkt in der Geschichte der Engel: ein Theil der Engel bewährte sich, ein anderer apostasirte. Fürwahr eine Katastrophe, deren Großartigkeit und Gräulichkeit auch nur in etwa zu veranschaulichen die regste Phantasie erlahmt. Sie hat zuerst den Riß hinein gebracht ins geschaffene Universum, sie hat die Oberwelt reiner Geister in zwei Theile gespalten, die fortan in unübersteiglicher Kluft auseinander klaffen, eine Spaltung, welche später auch von der Oberwelt aus in diese Unterwelt vorgedrungen ist, und auch in unserem Wesen

jenen leidigen Zwiespalt veranlaßt, an welchem wir Alle laboriren; sie hat den Abgrund der Hölle eröffnet, und das Reich der Bosheit ins Sein gerufen! Wer wäre im Stande, ein solches Ereigniß nach Gebühr zu schildern. Bei dem Versuche, der Thatsache auch nur etwas näher zu treten, zeigt sich dazu noch der Uebelstand, daß die hl. Urkunden, welche allein uns näheren Aufschluß geben könnten, auch hier einen geschichtlichen Bericht vermissen lassen. Das Geschehniß voraussetzend greifen dieselben freilich nachträglich in einzelnen Schilderungen auf dasselbe zurück, allein da das immer nur in solchen Beschreibungen der Fall ist, welche im übertragenen Sinne und vergleichsweise auf die Engel abzielen, so müssen sie dogmatisch mit Vorsicht und Zurückhaltung verwendet werden; zudem beziehen sie sich auch mehr auf die Sünde der abtrünnigen Engel, deren Natur erklärend, als auf das, was uns zunächst beschäftigt, Sinn und Bedeutung der Freiheitsprobe in der Engelwelt. So im Grunde von jedem positiven Anhalte verlassen, erübrigt nur, daß wir aus der Natur der Sache heraus in theologischer Argumentation eine etwaige Vorstellung zu gewinnen versuchen.

Die Prüfung der Engel ist demnach die jedem erkennenden und frei wollenden Geschöpfe — wenn anders Gott ihm die Liebe erweiset, Miturheber der eigenen Seligkeit werden zu können, was wir hier stets zur Voraussetzung nehmen (vgl. Urgesch. S. 59 f.) — unerläßliche Aufgabe und an dasselbe zu stellende Aufforderung, sein geschöpfliches Dasein selbsteigen durch freie Entscheidung und Bestimmung, seiner Idee und Gottes Willen gemäß, natürlich wie übernatürlich zu vollenden.[1] Solche Anforderung ward auch an den Engel gestellt, an solche Aufgabe mußte auch er herantreten. Diese

[1] Man kann diese Vollendung allerdings mit der als creatio secunda bezeichneten Ausgestaltung der sichtbaren Körperwelt zusammen stellen; nur daß letztere allein auf die göttliche Causalität zu beziehen, während beim vernünftig-freien Geschöpfe (Mensch wie Engel) nach Gottes liebevoller Anordnung seine Mitthätigkeit in Anspruch genommen wird. In diesem Sinne darf man sagen, daß ein solches Geschöpf sich selbst erst vollkommen fertig schafft und sein Geschaffensein vollzieht. Da aber Gottes Werk nicht unvollendet und verkümmert bleiben darf, so mußte auch eine solche Selbstvollendung des Geschöpfes so oder anders erfolgen, indem der Schöpfer sein Schöpfungsziel, wie auch die Würfel fallen mochten, stets erreicht. Vgl. Urgesch. S. 1 f.

Prüfung ward in der Engelwelt nicht wie in der Menschenwelt durch eine Versuchung (Tentation) als Reiz zum Bösen von außen herangebracht: woher hätte dem Engel solche Versuchung kommen sollen, da am Morgen der Schöpfung Böses noch nicht existirte, Gott aber nimmer zum Bösen versucht (Jac. 1, 13)? Wohl jedoch war sie Versuch oder Probe (Probation) in dem Sinne, daß der Engel in eine Lage versetzt ward, in welcher er sich freithätig entscheiden mußte. Wie das geschah, wissen wir freilich nicht; schwerlich, wie bei unsern Stammeltern, durch ein positiv ihm von Gott gegebenes Gebot oder Verbot; und jedenfalls nicht durch ein Gebot der Enthaltsamkeit (Abstinenz). Letzteres wäre ja auch wegen der reingeistigen Natur der Engel unverständlich. Worin bestand denn nun aber die vom Engel zu lösende Aufgabe? Diese konnte keine andere sein, als den Gedanken Gottes von ihm, von seiner objektiven Daseins- und Seinsbedingung, auch subjektiv seinerseits zu verwirklichen. Nun ist aber der Engel Gottes Geschöpf und ist vernünftig freies Geschöpf. Somit war es seine ihm bestimmte Aufgabe, diese seine geschöpfliche Stellung Gott gegenüber d. h. seine unbedingte Abhängigkeit von Gott und dessen absolute Oberhoheit über ihn freithätig anzuerkennen, und, in dieser frei vollzogenen Unterordnung unter seinen Schöpfer, ihn gebührend zu verherrlichen, verherrlichend zu lieben, liebend sich mit ihm zu vereinigen, und in dieser Vereinigung seine Seligkeit zu finden, deren Vollmaß und Stetigkeit ihm als Lohn für treu gelösete Aufgabe zugebilligt war. Offenbar mußte im Wesentlichen für den Engel im Urstande die gleiche Forderung gelten, wie für den Menschen (vgl. also Urgesch. S. 60 f.); nur daß bei ersterem die pflichtmäßige Einwirkung auf die sichtbare Außenwelt zugleich mit der Möglichkeit, durch den Reiz derselben erprobt zu werden, wegfiel: des Engels Prüfung war ein reingeistiger Vorgang. Zur Lösung dieser Aufgabe war der Engel nicht nur natürlich und übernatürlich befähigt, sondern sie war ihm überaus leicht gemacht: nur daß ihm die Möglichkeit, jener Unterordnung unter seinen Schöpfer sich zu entziehen, geblieben war. Darin bestand nun aber seine Prüfung, welche ihm weder erlassen werden konnte noch sollte. Den Moment derselben haben wir unfraglich in die allerersten Anfänge seines Daseins zu verlegen, da bei der

relativen Unveränderlichkeit seines Wesens für irgend welchen zeitlichen Verzug kein Anlaß, vielleicht nicht einmal die Möglichkeit vorhanden war (das Genauere hierüber später), so wie auch aus gleichem Grunde die Prüfung auf einen einzigen und singulären Willensakt scheint beschränkt werden zu müssen. Gilt es die Präsumption, so würden wir in potenzirtem Grade, als das beim Menschen zutraf (a. O. S. 61), a priori die Vermuthung hegen dürfen, daß alle Engel die Probe bestehen würden. Die Thatsache lautet ganz anders: ein großer Theil der Engel fiel.

2. Die Sünde des Teufels. — Der Faden des Vortrags führt uns zum Ursprunge der Sünde im gesammten Universum, denn die Sünde unserer Stammeltern im Paradiese ist nicht der Urquell der Bosheit, ist vielmehr unserm Geschlecht aus der höheren Welt der Engel zugetragen, ihr letzter Ursprung datirt aus der angelischen Oberwelt (Urgesch. S. 95 f. und 98 f.) Haben wir nun hier das Quasiprincip der Sünde (denn ein eigentliches gilt für das Böse nicht) vor uns, so muß jeden, der seinen Blick auf den Urborn aller Bosheit werfen will, wenn er die unabsehbaren Folgen des Falles in der Geisterwelt bedenkt, billig ein Schauder überfallen. Das Geheimniß der Bosheit (2. Thess. 2, 7) in seinem ersten Grunde zu erläutern, ist hier unsere nicht leichte und angenehme Aufgabe.

a. Anlangend die Thatsache des Sündenfalles, so wird auch dieser wiederum in den hl. Urkunden nicht historisch berichtet. Dennoch bezeugen sie denselben indirekt dadurch, daß sie von bösen Geistern reden, und zugleich die ursprüngliche Güte alles Geschaffenen bezeugen, direkt aber, indem sie mehrmals auf den Sündenfall der Engel zurückweisen. So im N. T. bei Joh. 7, 44: „Der Teufel, welcher in der Wahrheit nicht bestand", so 2. Petri 2, 4: „Gott, welcher der sündigen (ἁμαρτησάντων) Engel nicht schonte"; ferner Jud. 9: „Die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrten". Selbst alttestamentlich kann Job 4, 18: „Auch bei seinen Engeln fand er Bosheit (V. pravitatem, hebr. תָּהֳלָה, Sünde, Bosheit, Irrthum)" hierher bezogen werden.

b. Weit wichtiger ist es, die Natur der diabolischen Sünde festzustellen. Zunächst leuchtet ein, daß dieselbe kein fleischliches Vergehen (peccatum carnale) war, einfach deswegen nicht, weil

reingeistige Wesen keinen fleischlichen Regungen zugänglich sein können. Freilich haben einige der älteren Kirchenschriftsteller, wie Justin, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian und Andere (sieh Petav. l. c. lib. 3 cap. 2) den Sündenfall der Engel in dem sträflichen Umgange der „Söhne Gottes" mit den schönen Menschentöchtern nach Gen. 6 finden wollen. Mitunter ist, um den Ton ernster Darstellung einmal herabzustimmen, der Hergang recht artig ausgesponnen worden. Die Engel, von Gott beordert, die sichtbare Welt zu überwachen und zu beaufsichtigen, hätten sich, heißt es, die reizenden Töchter der Menschen einstmal angesehen und, in deren Schönheit vergafft, sträflichen Umgang mit ihnen gepflogen. Es mangelt denn auch nicht an erbaulichen Folgerungen aus der Historie. Natürlich zuerst: omnium malorum origo mulier, als Axiom nicht nur für die Menschheit, sondern für die ganze Schöpfung gültig; dann die Mahnung an die Weiber, sich hübsch sittsam zu kleiden, damit die Engel nicht nochmals von ihnen versucht würden, unter Berufung auf die Mahnung des Apostels (1. Kor. 11, 10), die Weiber sollen „der Engel wegen" in der Kirche bedeckten Hauptes erscheinen. Indeß schon nach der hl. Schrift muß diese Meinung über Bord geworfen werden, da sie den Nachasch im Paradiese Gen. 3 bestimmt genug für den gefallenen Engel, den Teufel erklärt, die Geschichte der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern nach Gen. 6 aber ersichtlich später fällt, und an einen sich wiederholenden Sündenfall der Engel, wie allerdings der hl. Irenäus will, nicht zu denken ist. Uebrigens leuchtet ein, daß solche uns seltsam dünkende Auffassung nur bei Annahme einer Leiblichkeit der Engel faßbar ist. In der reingeistigen Engelwelt ist an ein derartiges Vergehen nicht zu denken. Auch gibt es in der That etwas weit Gräulicheres und Tieferes in der sittlichen Verderbniß, als Sinnlichkeit und Sinnenlust. Die eigentliche Geistessünde ist der Stolz (peccatum spirituale), und daher kann im Allgemeinen nicht bezweifelt werden, daß der Teufel durch Stolz zum Falle gekommen. Es fehlt dafür auch nicht an scripturistischen Andeutungen. Wenn Jesus Sirach (Ekkli. 10, 13) als Anfang der Sünde den Stolz bezeichnet (superbia, ὑπερηφανία — Selbstüberhebung), so geht das freilich nach dem Context zunächst auf den

Menschen, läßt aber offenbar in gesteigertem Maße die Anwendung auf den Engel zu. Wichtiger jedoch sind die beiden prophetischen Texte Jes. Kap. 14 und Ezech. 28. Als Nachbilder des höchsten der gefallenen Engel werden uns hier die beiden Könige, an erster Stelle der von Babel, an der andern der von Tyrus geschildert: Stolz ist beide Male die Natur ihres Verbrechens. Zum Beweise nehme ich aus dem ersten Texte (Jes. 14, 2 ff.) herüber: „Wie bist du doch vom Himmel herabgestürzt, Lichtbringer (lucifer, sieh oben S. 71)? Du sprachst in deinem Herzen, zum Himmel will ich emporsteigen, und über die Gestirne Gottes meinen Thronsitz erheben ... hinaufsteigend über die Höhe der Wolken, will ich dem Allerhöchsten gleichen. In die Hölle wirst du hinabgezogen, in die Tiefe der Grube." Und aus dem zweiten Texte (Ezech. 28, 12 ff.): „Weil dein Herz sich überhoben hat, und du sagtest, Gott bin ich und sitze auf dem Throne Gottes in Mitten des Oceans, da ich Gott bin und nicht Mensch! ... Du warst ein Cherub ausbreitend (die Flügel) und bedeckend (die hl. Lade des Bundes), auf Gottes heiligen Berg hatte ich dich gestellt ... bis die Bosheit an dir erfunden ward ... du hast gesündigt und ich habe dich vom Berge Gottes hinabgeworfen, und dich zu Grunde gerichtet, o Cherub mit ausgebreiteten Flügeln."

Streng beweisend für die Natur der teuflischen Sünde sind freilich beide Perikopen nicht, da sie offenbar von den beiden Königen des babylonischen und syrischen Reiches, welche übrigens selbst nur den Genius dieser beiden in unermeßlichem Hochmuth aufgehenden Reiche repräsentiren, zunächst zu gelten haben. Aber die Farben zur Schilderung des Hochmuthes sowohl wie seiner Folgen, scheinen durchaus von der Katastrophe im Geisterreiche entnommen, worauf an ersterer Stelle der Ausdruck „Lucifer, Sohn des Morgenrothes" an der letzteren die Benennung „Cherub" unzweideutig hinweisen. Wir sind daher berechtigt, von dem hier geschilderten Uebermaße menschlichen Hochmuthsgelüstens die Natur der Sünde der reinen Geister rückschließend zu bestimmen. — Ist somit die teuflische Sünde im Allgemeinen als Stolz zu bezeichnen, so ist damit erst die Gattung, noch nicht die eigentliche Art (species infima) jener Sünde angegeben. Es möchte schwer halten, letztere genau zu determiniren. Einige ältere Lehrer, wie

Justin, Tertullian und Cyprian haben speciell an Neid gegen die Menschen, welche von Gott so hoch gestellt, daß sein Sohn einst ihre Natur annehmen werde, denken wollen; andere, wie Laktantius, lieber an Mißgunst gegen den Sohn Gottes selbst, dessen Würde der Abtrünnige für sich angesprochen habe. Aber Alles das ist doch wohl mehr als Posterius zur diabolischen Sünde selbst, welche erst das neidische Wesen Satans bestimmte, aufzufassen. Wenn wieder Andere sich dahin aussprechen, Satans Vergehen habe bestanden in der Unzufriedenheit mit der vom Schöpfer ihm zugewiesenen Stellung, oder in dem Streben nach übergeschöpflicher Würde, oder in der Verweigerung der Anbetung Gottes, oder aber in der Anmaßung göttlicher Würde für die eigene Person, so sieht man leicht, daß Alles das nicht wohl auseinanderzuhalten ist, und schließlich auf Eines hinausläuft. Aus obiger Darstellung der Prüfung in der Engelwelt muß sich die richtige Formel zur Charakteristik der diabolischen Apostasie herleiten: in der Verkennung seines geschöpflichen Verhältnisses zu Gott vollzog er seinen Abfall; womit dann Verweigerung der Gott schuldigen Anbetung, versuchte Emancipation von Gottes Oberhoheit von selbst gegeben ist; mit einem Worte, die bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Selbstsucht macht den Kern der diabolischen Sünde aus. Recht gut hat sie der hl. Bernard charakterisirt, indem er das apostolische Wort von Christo (Phil. 2): non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo gegensätzlich auf Satan anwendet, rapinam arbitratus est, er wollte sich die Gottheit rauben. Im Verhältniß zu Gott also bezeichne man das Vergehen als Hochverrath und Majestätsbeleidigung, Meuterei und Felonie gegen den göttlichen Souverain. Bezüglich seiner selbst aber sage man, er wollte den Mitelpunkt seines Wesens in sich suchen und, nach einem trefflichen Ausdrucke A. Günthers, als erlogener Fixstern um sich selbst kreisen: das ist das πρῶτον ψεῦδος (Joh. 8, 44) des Teufels. Für die Bestimmung der Sünde Satans als Selbstvergötterung zeugen offenbar indirekt schon die beiden ausgehobenen alttestamentlichen Stellen; und zeugt ferner die Versuchung unseres Herrn (Matth. 4), indem der Teufel die Gott allein gebührende Anbetung für sich in Anspruch nimmt, zeugt weiterhin das Gebahren des Antichristes, der, wenn auch nicht Satan selbst,

doch einer seiner beauftragten Repräsentanten (Eschat. S. 256) nach 2. Thess. 2, 4 sich im Tempel niederläßt, um sich göttlich verehren zu lassen; zeugt endlich am meisten das großartige Nachbild, welches der Seher im N. T., bezüglich der Kämpfe mit dem Antichrist am Ende der Zeit, von der Katastrophe in der Himmelswelt zu Anfang derselben entwirft, Apoc. 12, 7 ff. Michael, der Fürst der Treuen, kämpft mit dem Drachen, dem Obersten der abtrünnigen Engel; in seinem Namen (מִיכָאֵל = wer ist wie Gott? d. h. Niemand ist wie Gott) ertönt der Wahlspruch, mit welchem er seinen Feind angreift und bewältigt, und läßt dieser Schlachtruf auf die entgegengesetzte Parole bei seinem Widerpart, also auf Selbstvergötterung schließen. Man kann mit einigen Vätern hinzufügen, daß der Teufel im Heidenthum, so weit es sein Werk war, die eigene Anbetung gesucht und angestrebt habe. — Wenn Duns Skotus (*Sent.* lib. 2. dist. 6, cap. 2) die Sünde des Teufels in zwei Momente zerlegt, den der untergeordneten Liebe zu sich selbst, und den des Hasses gegen Gott, so ist dagegen an sich nichts zu erinnern, haben wir ja selbst im Vorstehenden diese beiden Stücke zu unterscheiden gesucht; wenn er aber dieselbe auch zeitlich auseinanderhält, so müssen wir von der Idee eines reingeistigen Wesens aus, welche eine zeitliche Distanz von Momenten in der Entscheidung nicht zuläßt, widersprechen; wenn er endlich meint, im ersten Momente sei der Teufel noch erlösbar gewesen, nicht aber im zweiten womit die Sünde abschloß, so erachten wir solche Unterscheidung mindestens für müssig und unfruchtbar.

c. Anlangend die Möglichkeit des Sündenfalles in der Geisterwelt, so können wir solche nur äußerlich, nicht innerlich begreifen, wir wollen sagen: wir können uns über die Thatsache nur verständigen auf Grund der Wahlfreiheit des urständischen Engels, welche bei aller Vorneigung zum Guten doch immer noch, selbst in der Gnade, sittliche Wahlfreiheit war, somit die Möglichkeit, sich gegen das Gute zu entscheiden, welche dann theilweise zur Wirklichkeit geworden, einschloß. Dagegen aus innern Gründen den Fall der Geister zureichend zu erklären, sind wir außer Stande. Zwar muß man sich auch beim Menschen, um seinen Abfall zu erklären, zuletzt doch auf das geheimnißvolle Wesen der Freiheit beziehen (Urgesch. S. 85), allein man kann, um diesen zu begreifen, immerhin

auch die Versuchung von Außen und den Sinnenreiz in Anschlag bringen, zwei Umstände, welche hier natürlich außer Acht bleiben müssen. Allerdings könnte man sich, um die diabolische Apostasie erklärlich zu finden, auf die überaus hohe Vortrefflichkeit der Engel berufen, und in folgender Weise, wie auch mitunter geschehen, argumentiren wollen: Wohl mochte der Erstling der Schöpfung, der Sohn des Morgenrothes, als er zum bewußten Dasein erwachte, entzückt über die Höhe eigener Schönheit und Vortrefflichkeit, an der Fülle der Erhabenheit seines Wesens sich berauschen, mit liebäugelnder Wohlgefälligkeit in der eigenen Herrlichkeit sich spiegeln, und also, je trefflicher er war desto leichter, gleichsam unversehens, der Selbstliebe sich überantwortend die geschöpfliche Hoheit mit der schöpferlichen Oberhoheit zu vertauschen sich vermessen. Je begabter ein Wesen, desto größer die Gefahr zur Selbstüberhebung. Allein solche Erwägung ist doch durchaus ungenügend; denn jener Vortrefflichkeit entspricht offenbar ein eben so hoher Wahrheitssinn, eine eben so hoch (natürlich und übernatürlich) erleuchtete Einsicht in die Natur seiner geschöpflichen Stellung, in den unendlichen Abstand seiner Selbst von Gott, in die unsinnige Thorheit und Zwecklosigkeit einer Empörung gegen den Schöpfer. Was so etwa auf der einen Seite für die Erklärung gewonnen wird, geht auf der andern wieder verloren: in der Berufung auf das unbegreifliche Wesen der sittlichen Wahlfreiheit muß es daher für den grübelnden Verstand sein Bewenden haben.

d. Ueber die Größe der diabolischen Sünde und den Grad ihrer Bosheit können wir uns keine irgend genügende Vorstellung bilden. Die ungeheure Bösartigkeit der reingeistigen Sünde fassen wir nicht; so viel können wir jedoch ungestraft behaupten, daß alle menschliche Lasterhaftigkeit — und wie tief kann nicht schon der Mensch versinken, wie furchtbar in der Bosheit sich verstocken — mit ihr nicht in Vergleich kommt. Die Sünde wider den hl. Geist im prägnantesten Sinne kann man sie nennen, denn, wie immer man diese, „welche weder in diesem noch im andern Leben erlassen wird“ (Matth. 12) des Näheren bestimmen mag, man wird stets finden, daß das peccatum pure spirituale des bösen Geistes das erreichte Vollmaß derselben bezeichnet. Wohl ist es auch um die Sinnlichkeit arg genug

bestellt; scheußlich genug und erschrecklich sind ihre Ausartungen. Allein wer unter uns einen tiefen Blick in sich und den Abgrund seines Herzens gethan, der wird gestehen, daß es noch weitaus Gefährlicheres und Boshafteres als sinnliche Aufwallungen gebe, die Regungen des Stolzes nämlich. Darum gilt mit Recht nicht die Enthaltsamkeit als Wurzel und Grundlage der christlichen Tugendhaftigkeit, sondern die Demuth oder die Armuth im Geiste, und von dieser muß jene erst ihre Gestalt bekommen, um Gott wohlgefällig zu sein. Wenn nun überhaupt und auch bei uns ceteris paribus die Sünde des Geistes, die Hoffahrt, die des Fleisches an Bösartigkeit überragt, was sollen wir urtheilen vom reinen Geiste, so hoch erhaben, so reich begabt mit den Vorzügen der Natur und der Gnade, der nun dennoch in trunknem Frevel- und Uebermuthe, ungeachtet der vollsten Einsicht in die Natur seines Verhältnisses zu Gott, von welchem, als seinem Schöpfer und Herrn, er seine geschöpfliche Herrlichkeit zu Lehn trug, und als dessen Lehnsmann er sich der Wahrheit gemäß zu bekennen hatte, der nun dennoch trotz des entschiedenen Hanges seiner Kräfte und Neigungen, der Wahrheit Zeugniß und Gott die Ehre zu geben, ruchlos seinem Herrn an die Krone zu tasten sich vermaß, und in gänzlicher Umkehr aller Ordnung und Wahrheit sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen sich erfrechte, was sollen wir sagen? Der Rest ist Schweigen. Bei unsern Stammeltern im Paradiese, deren Sündenfall gräulich genug war (Urgesch. S. 82 ff.), mindert sich vergleichsweise doch das Entsetzliche ihrer That in Anbetracht ihrer geringern Vollkommenheit und ihrer Versuchung von außen; und gar bei uns, die wir am Zunder der Begierlichkeit von Jugend auf kränkeln, da ist freilich Vieles, wenn nicht zu entschuldigen, so doch zu erklären. Aber vor dem Abgrunde teuflischer Sündenbosheit schwindelt der Blick unsres geistigen Auges; ein solches Maß von Vollkommenheit vor dem Falle läßt auf einen entsprechend tiefen Grad der Bosheit der vollständig und lediglich in und durch sich selbst vollzogenen Sünde schließen: corruptio optimi pessima.

e. Aus dieser Tiefe des Falles können wir uns, wenn wir die Idee eines reingeistigen Wesens damit zusammenstellen, über die Unwiederbringlichkeit des Satans wenigstens im moralischen Sinne

einigermaßen verständigen. Vor Allem ist hier an der Thatsache festzuhalten, daß Satan mit seinem Anhange im ewigen Zustande der Sünde, der Unbußfertigkeit und daher Unglückseligkeit verharrt. Diese Thatsächlichkeit selbst gehört zu den definirten Glaubenssätzen der Kirche, deren Lehramt sie anläßlich der Verwerfung des origenistischen Irrthums einer künftigen Restitution der Dämonen, durch Feststellung der Ewigkeit der Höllenstrafen sanktionirte: ein Lehrstück, das besser an einer andern Stelle der Dogmatik ausgeführt wird; sieh Eschat. S. 69 ff. Uebrigens spricht bezüglich der gefallenen Geister schon die hl. Schrift überaus deutlich. So, wenn es bei der Finalsentenz des allgemeinen Gerichts (Matth. 25, 41) heißt: „Weicht von mir ihr Verfluchten ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ Vgl. Jud. 6: „Die Engel, welche ihre Herrschaft nicht gewahrt haben, ... hat er für den Tag des großen Gerichtes mit ewigen Banden in der Finsterniß aufbewahrt,“ und Apoc. 20, 9 f.: „Und der Teufel, welcher sie (die Völker) verführte, ward in den Pfuhl des Feuers und Schwefels geworfen .... und sie werden dort gequält Tag und Nacht für immer und ewig (*εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*).“ Was aber die Verständigung über die Thatsache betrifft, so könnte man sich freilich auf die Tiefe des diabolischen Sündenfalles berufen, welche als radicale Opposition gegen Gott und das Göttliche, als volle Leugnung des hl. Geistes eine derartige Verstockung in der Bosheit importirt, die sich gegen jegliche Gnade sträubt. Allein wir erachten, daß, da schließlich auch der tiefste Abgrund der Bosheit der göttlichen Gnadenwirkung sich nicht entzieht, die sittliche Verfassung des sündigen Engels für sich allein die Unerlösbarkeit Satans noch nicht genügend erklärt. Weshalb der hl. Thomas von Aquin (S. 1. qu. 64. art. 2 und anderswo) sich zur Erklärung der diabolischen Unbußfertigkeit auf die Natur eines reingeistigen Wesens beruft: weil nämlich successive Entwickelung, Wechsel und Schwanken in der rein intelligibeln Welt keine Stätte finden, so sei auch, wie der Engel, was er mit seinem Intellekt erfaßt, unentwegt festhält, sein einmal gefaßter Willensentschluß unwandelbar; oder mit andern Worten, wie seine Entscheidung eine subita war, so ist sie auch eine peremptoria. Der Engel kann seine Sünde nicht bereuen, nicht etwa wegen Mangels der Gnade, sondern

weil in seiner mit seiner Natur gesetzten Unbußfertigkeit jegliche Gnade bei ihm wirkungslos vergeudet wäre. Dieser thomistischen Auffassung möchten wir unmaßgeblich beipflichten, obgleich wir wohl wissen, daß außer der streng thomistischen Schule die Unwandelbarkeit der Willensbeschlüsse der Engel nur wenige Vertreter gefunden hat (sieh Kleutgen „Theologie der Vorzeit", Bd. 3. S. 369 f.). Es soll damit ja uns. Er. noch immer nicht eine absolute Unerlösbarkeit Satans der göttlichen Machtfülle gegenüber behauptet, sondern nur gesagt werden, daß, so wie Gott, welcher freilich aus den Steinen Kinder Abrahams machen kann (Matth. 3, 9), zu diesem Behufe deren Natur zuvor umändern muß, wenn Gott den gefallenen Engel herstellen wollte, er seine Natur zu einem ihren Gesetzen widersprechenden Wirken befähigen müßte. Indeß, da so viele gewiegte Theologen anderer Meinung sind, so will auch ich nichts dagegen haben, wenn man den letzten Erklärungsgrund nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Anordnung der göttlichen Vorsehung finden will. Es mag sich hier immerhin nicht um eine absolute, sondern nur um eine Congruenznothwendigkeit handeln.

f. Wenngleich ein historischer Bericht über die schreckliche Katastrophe in der Engelwelt nicht vorliegt, so fehlt es doch in der hl. Schrift nicht an Schilderungen, welche, wenn sie auch zunächst andere Ereignisse zum Vorwurf haben, unverkennbar in ihrem Farbentone auf jene Katastrophe zurückgreifen, und so in bildlicher Darstellung unserm Fassungsvermögen zu Hilfe kommen, um eine etwaige Vorstellung von derselben zu gewinnen. Diese biblischen Andeutungen sind dann in der christlich-religiösen Poesie (Dante, Milton, Klopstock) benutzt und zu herrlichen Darstellungen verarbeitet; mit Fug schließt die übliche Volksvorstellung sich an. Außer den schon beregten beiden Beschreibungen bei Jesaias und Ezechiel ist hier besonders Apoc. 12, 7 ff zu erwägen: „Eine große Schlacht geschah im Himmel. Michael und seine Engel kämpften mit dem Drachen; und der Drache stritt und seine Engel. Aber sie obsiegten nicht; und es ward nicht fürder ihre Stätte gefunden im Himmel. Und es ward gestürzt jener große Drache, die alte Schlange, welche da der Teufel heißt, der da verführt die ganze Welt, und ward hinabgestürzt auf die Erde und mit ihm wurden seine Engel ver-

trieben". Offenbar schildert der Seher hier den zweiten und endlichen Sturz der bösen Geister am Ende der Tage, aber er thut es ersichtlich mit Farben, welche dem ersten Falle zu Anfang der Zeiten entnommen sind. Die Grundvorstellung ist die einer Schlacht. Sind die Engel Gottes Heeresschaaren (Jehova Zebaoth oben S. 9), so ist der Fall eines Theiles von ihnen als Empörung gegen Gott, und Abtrünnigkeit von ihm zu bezeichnen. Daher heißen die guten Engel biblisch auch die „treuen" (*ἄγγελοι πιστοί*, a. fideles), welche in der Miliz Gottes bei seiner Fahne getreu ausharrten, und in derselben Anschauung sind die bösen Engel als die Ueberläufer zu betrachten, welche meineidig von der Fahne ihres Kriegsherrn desertirten. Nachdem die Meuterei losgebrochen, scheiden sich die beiden Heerlager. Der Oberste der gottgetreuen Engel mit der Devise „Wer ist wie Gott?" (Michael) stellt sich an der Spitze derselben den Treulosen, welche sich um die Fahne ihres Obersten schaaren, entgegen. Die Geisterschlacht wird geschlagen. Die Abtrünnigen unterliegen; und werden nach ihrer Niederlage, aus ihrer bisherigen Stellung vertrieben, in den Abgrund gestürzt. Der Sieg der Engel über die Teufel bedeutet die einstweilige Sonderung des Guten vom Bösen, die Trennung des Lichtes von der Finsterniß. Der bisherige Himmel als Ort oder Zustand[1] der intelligibeln Welt geht im Prüfungsmomente entzwei und zerfällt fortab in zwei durch eine unübersteigliche Kluft geschiedene Welten: den Himmel, nunmehr *κατ' ἐξοχήν* so genannt, Wohnstätte der seligen Geister, und den Abgrund (Abyssus) oder die Hölle, den Ort Satans und seiner Genossen. Das ist der erste Sturz der bösen Geister. Mit ihm trat ins Dasein eine Macht des Bösen, ein Reich des Ungöttlichen, groß und gewaltig trotz seiner inneren Nichtigkeit. Dieses Reiches Herrschaft zu zerstören, war freilich nicht den Engeln gegeben, sondern einem Mächtigeren, denn sie alle, vorbehalten, Jesus Christus dem Schlangentreter. Das ist der andere Sturz der bösen Geister, von dem hier nicht zu handeln ist.

---

[1] Ob Himmel und Hölle bloß zuständlich oder auch örtlich zu fassen, bleibe hier unerörtert. Vgl. Eschat. S. 40, 83 f. u. s. w. Auf keinen Fall können wir der örtlichen Anschauungs- und Ausdrucksweise entrathen.

g. Im Einzelnen wäre, was die Umstände der Katastrophe betrifft, etwa daran zu erinnern, daß über das Zahlenverhältniß der gefallenen zu den treuen Engeln außer der oben (S. 58) gegebenen, nur schwach begründeten Meinung, nach welcher die gefallenen den dritten Theil aller ausmachten, sich nichts bestimmen läßt. Daß diese vorher mehreren Engelordnungen angehörten, ist sehr wahrscheinlich; daß sie den höheren Ordnungen eingereihet gewesen, und daß insbesondere der Höchstgestellte aller Engel zu Falle gekommen, ist die bekannte, gleichwohl nicht ausreichend begründete Volksmeinung. Nach dem hierarchischen Zusammenhange aller Engel mit einander ist es ferner an sich nicht gerade unwahrscheinlich, daß bei der Apostasie Einer sich an die Spitze gestellt habe, welcher darum vorzugsweise als Teufel oder Satan vorzustellen ist, während die Anderen ihm zufielen und in seinen Hochverrath conspirando eingingen. Indeß ist doch auf die bezüglichen Andeutungen der hl. Schrift, da sie offenbar populär und bildlich gehalten sind, nicht allzuviel Gewicht zu legen. An eine Versuchung des einen durch den andern ist schwerlich, an eine Solidarität aller Einzelnen gewiß nicht zu denken: jeder stand oder fiel für sich. Dabei pflegen wir im Sprachgebrauch einen beachtungswerthen Unterschied zwischen Engeln (im nunmehrigen Sinne) und Teufeln zu machen, welcher hier einschlägt. Im Anschluß an die hl. Schrift nämlich reden wir viel häufiger vom Teufel in der Einzahl, als vom Engel. „Der Teufel" sagen wir oft ohne weiteres, und auch in der hl. Schrift wird vorzugsweise Einer der Teufel genannt, während die anderen gefallenen Geister seine Engel, Samen der Schlange u. dergl. genannt werden. Dagegen vom Engel, wenn kein bestimmtes Engelindividuum gemeint ist, reden wir selten oder nie. Woher diese Ungleichartigkeit des Ausdruckes für beide Klassen der reinen Geister? Sie erklärt sich zuverlässig nicht einzig aus einer etwaigen Superiorität eines der Gefallenen, denn dann müßte offenbar das Gleiche von den Getreuen (Apoc. 12, 7 „Michael und seine Engel") gelten, sondern vielmehr aus der Vorstellung, nach welcher wir Satan, gleichsam als Princip des Bösen, Gott dem Herrn als dem Urgrund des Guten entgegen stellen, das will sagen, daraus daß wir, wie alles Gute in seinem Ursprunge auf Gott, so alles Böse in letzter Instanz auf Satan zurückführen.

Bei solcher Anschauung bleiben der Engel und die Engel selbstredend außer Betracht. Daher ist in unserem Sprachgebrauch und zweifelsohne auch in der hl. Schrift oftmals „der Teufel" collektiv, als letzter Urheber und Anfang alles Bösen aufzufassen, und an ein bestimmtes Engelindividuen nicht zu denken.

h. Was endlich das Verhältniß Gottes selbst zum Abfall eines Theiles der Engel anbelangt, so muß hierher übertragen werden, was die Dogmatik an einem anderen Orte über die Beziehung Gottes zum Bösen in der Welt zu sagen hat. Freilich hat Gott die Apostasie in der Geisterwelt von Ewigkeit vorhergewußt. Daß Gott, ohne die Freiheit der Engel aufzuheben, dieselbe schlechterdings nicht hätte verhindern können, behaupten wir nicht; ob aber solche den Satzungen seiner Weisheit in gleichem Maße würde entsprochen haben, ist eine Frage, welche uns hier nicht beschäftigen soll. Jedenfalls verhält sich Gott, wie zur Sünde überhaupt, so auch zur diabolischen, nur permissiv; alle Schuld liegt einzig und allein auf Seiten der Gefallenen selbst, und Gottes absolute Heiligkeit bleibt unangetastet. Aus weisen Absichten, in letzter Instanz um seine Heiligkeit in der gerechten Bestrafung der Abfälligen zu offenbaren, hat Gott den Abfall nicht verhindert, nicht verhindern wollen.

3. Die Zeit der Katastrophe in der Engelwelt. — Ueber diese geben uns die Urkunden der Offenbarung keinen bestimmten Aufschluß. Immerhin können wir aus dem biblischen Bericht über den Sündenfall unserer Stammeltern, Gen. 3, welche der Versuchung durch den von der hl. Schrift für den Teufel erklärten Nachasch (Urgesch. S. 76 f.) erlagen, entnehmen, daß der Sündenfall in der Engelwelt der menschlichen Sünde zeitlich voraufging. Schließt sich nun, wie wahrscheinlich, diesem letzten Ereigniß das Sechstagewerk unmittelbar vorhergehend an, so würden wir gemäß der Schöpfungsurkunde die Prüfung und den Abfall in der Engelwelt zeitlich zwischen den 1. und den 2. V. Kap. 1 der Gen. zu verlegen haben, unter der dann nothwendigen Voraussetzung, daß in V. 1 die Erschaffung der Engel, ob explicite („Himmel") oder implicite, mit einbegriffen wird, wenn wir auch nicht gesonnen sind, in dem Tohuwabohu, noch weniger in dem „Abgrund der Gewässer" des V. 2 den Teufel zu erkennen. Auf die ersten Anfänge der Universalgeschichte des Weltalls

führen diese biblischen Data somit allerdings, aber alle bestimmten Zeitangaben mangeln durchaus. Steht also hier dogmatisch des Weitern nichts fest, so sind doch die Theologen vollkommen im Rechte, wenn sie die große Krisis in der Engelwelt auch zeitlich unmittelbar an die Schöpfung (und zwar die erste) anschließen. Die Idee eines reingeistigen Wesens schlägt auch hier wieder maßgebend durch. Was der Engel ist, das ist er sofort, und was er werden kann, das wird er sofort, denn unter dem Gesetze zeitlicher Entfaltung in der Abfolge steht er nicht. Für die ganze Geschichte der Engel bis zu ihrer Confirmation pflegt man daher nur eine mora brevissima (auch morula genannt) anzusetzen und daran festzuhalten, daß wie ein einziger unabänderlicher Akt des Verdienens den Engel der Seligkeit, so des Verschuldens den Teufel der Verdammniß zuführte: von einer Vermehrung des Verdienstes und einer Anhäufung der Schuld durch wiederholte Akte keine Rede sein könne. In dieser mora brevissima selbst hält man dann drei Momente oder Instanzen aus einander. Die Erschaffung und die damit zeitlich coincidirende Begnadigung wird als primum instans begriffen; der Vollzug der Prüfung, Treue und Verdienst des Engels, Abfall und Mißverdienst des Teufels bilden das zweite instans; mit der Befestigung, der Belehrung des Einen und der Bestrafung des Andern schließt das dritte instans ab: Alles ist in kürzester Frist vollzogen. So durchweg die Theologen. — Meinerseits möchte ich nun, aber unmaßgeblich, noch einen Schritt weiter gehen, und auch diese tria instantia zwar nicht als Momente ideeller aber doch zeitlicher Aufeinanderfolge negiren, d. h. sie alle als in einen und denselben ersten Schöpfungsmoment zusammengedrängt auffassen. Wenn darüber kein Bedenken herrscht, die Erschaffung (Naturstand) und die Erhebung (Gnadenstand), welche doch zwei sehr verschiedene Thätigkeitsformen Gottes sind, zeitlich zusammenfallen zu lassen, warum will man anstehen, noch das dritte und vierte Stück, Prüfung und Befestigung, hinzuzufügen, um für die ganze innere Geschichte der Engelwelt von Zeitverflusse absehen zu können? Freilich könnte man entgegenhalten, daß beim ersten instans der Theologen es sich bloß um göttliche Thätigkeit handelt, beim zweiten und dritten aber jedesmal zwei Handlungen verschiedenen Ursprunges, die schöpferische Gottes und die geschöpfliche

des (guten und bösen) Engels combinirt werden, welche nicht in demselben Jetzt (*nunc* nach thomistischer Ausdrucksweise) scheinen terminiren zu können. Allein schon Thomas von Aquin, welcher überhaupt dieser Auffassung günstig ist, wenn er sich auch nicht gerade dafür entscheidet (vgl. S. p. 1. qu. 63. art. 6), hat dagegen bemerkt, daß diese Unmöglichkeit nur für wahrhaft successiv erfolgende Bewegungen, nicht aber für momentan vollzogene, wie es die Willensentscheidungen der Engel sind, gelten können. So wenig also, nach der gewöhnlichen Annahme, Zeit verfloß zwischen der natürlichen Zuständlichkeit der Engel und ihrer Erhebung in den Gnadenstand, welcher sie befähigte ihre übernatürliche Bestimmung zu erreichen, ebenso wenig würde hiernach auch zwischen dieser Befähigung und der Erreichung des Zieles selbst durch freie Selbstbestimmung bei den Engeln eine Zeitdauer verbraucht sein; und gleichmäßig müßte auch für die Teufel angenommen werden, daß der erste Augenblick ihres Daseins und ihrer damit gegebenen Ausrüstung zugleich auch der ihrer Entscheidung für das Böse gewesen sei. Anders ausgedrückt: status naturae, status gratiae und status gloriae (bez. miseriae) sind nur begrifflich, nicht zeitlich auseinander zu haltende Zuständlichkeiten in der Engelwelt; oder auch also: im Momente des Geschaffen- (und Begnadigt-) werdens vollzog sich bereits die Prüfung, und im Augenblicke des Geschaffenseins war die Sonderung zwischen Himmel und Hölle gesetzt; der reine Geist, vollständig (d. h. objektiv und subjektiv) aus- und fertiggeschaffen, war nicht mehr indifferent, sondern entweder Engel oder Teufel.[1] Wenn man dieser Auffassung beipflichtet, so würde die Aussage des Herrn, Joh. 8, 44, daß der Teufel der Menschenmörder von Anfang war und in der Wahrheit (verstehe: von Anfang) nicht bestand, und noch mehr (denn hier könnte der Anfang auf den Beginn der Menschengeschichte zur Noth bezogen werden) die Aussage des Apostels selbst, 1. Joh. 3, 8: „von

---

[1] Die Bezeichnungen „status, Zuständlichkeit" u. dgl., welche immerhin die Vorstellung einer zeitlichen Dauer erwecken, sind dann freilich nicht völlig adäquat oder auch nur correkt; allein das verschlägt wenig: entlehnt von der ganz anders situirten Menschenwelt sind sie uns freilich für die Darstellung unentbehrlich, weil wir derartige begriffliche Unterscheidungen ohne Wörter, welche etymologisch zeitliche Abfolge anzeigen, nicht auszudrücken vermögen.

Anfang sündigte der Teufel“ im prägnantesten Sinne genommen und das ἀπ᾽ ἀρχῆς vom dem ersten Moment der Zeitlichkeit verstanden werden. Sollte es jedoch zu große Schwierigkeit für das Denken mit sich führen, wenn man auch die Prüfung mit ihrem Erfolg in den einen Schöpfungsmoment selbst verlegt, so will ich nichts dagegen haben, die drei Instanzen als zeitliche Momente der Aufeinanderfolge gelten zu lassen, aber jedenfalls nur mit den gedenkbar kürzesten Intervallen, nicht bloß schon aus Rücksicht auf jene Bibelstellen, sondern auch, weil für irgend einen zeitlichen Verzug in der Engelwelt kein Grund oder auch nur Anlaß zu entdecken wäre. Daher bleibt auf jeden Fall richtig, wenn wir uns populär dahin erklären: Die Geschichte der Engel, so weit wir bis jetzt über sie berichteten, concentrirt sich auf die allerersten Anfänge ihres Daseins, und die ganze darauf folgende Dauer der Zeit, während deren die Geschichte der Welt verläuft, diese lange Zeitdauer hindurch bis zum Ende der Tage, steht die Engelwelt bereits vollendet vor uns, genießen allbereits die Bewährten der Himmelsseligkeit und erdulden die Abtrünnigen die Pein der Hölle.

4. Die Folgen der Katastrophe. — Indem die Prüfung der Engel mit entgegengesetztem Erfolge im Drama ihrer Geschichte den kritischen Höhenpunkt bezeichnet, kann die Folgezeit höchstens nur als ein historisches Nachspiel betrachtet werden. Bevor wir aber darüber berichten, müssen wir uns zuerst das unmittelbare Ergebniß des großen Ereignisses genauer ansehen. Das Ergebniß selbst wird nun von den Theologen als die Befestigung oder auch Bestätigung der Engel (*confirmatio* angelorum) bezeichnet, welche Bezeichnung gemeinsam für die beiden, fortab zu unterscheidenden Klassen der Engel und der Teufel zu gelten hat. Im Allgemeinen und in den Hauptpunkten steht diese Befestigung der Engel mit der Vollendung (consummatio) der Menschen auf gleicher Linie, sei es der einzelnen bei ihrem Tode, oder ihrer Gesammtheit beim Weltgerichte. Was diese aber sagen will, lehrt die Eschatologie. Sieh S. 3 ff und 243. Indessen ein gewisser Unterschied zwischen angelischer Befestigung und menschlicher Vollendung ist doch nicht zu verkennen. Völlig abgeschlossen erscheint nämlich die Geschichte der Engelwelt damit noch nicht, da, wie sich zeigen wird,

eine gewisse Bethätigung ihrer geistigen Kräfte, eine gewisse affektuöse Betheiligung bei den noch laufenden Ereignissen dieser unserer niederen Welt, und damit allerdings eine gewisse Steigerung ihrer Freude bez. ihrer Qual, somit immerhin eine gewisse Geschichte der Engel bis zum Ende der Zeit noch fortbesteht. Am richtigsten werden wir uns hierüber so aussprechen können: die Vollendung der Engel, sowohl der Einzelnen wie ihrer Gesammtheit nach Innen, d. h. soweit sie eine Ordnung der Gesammtschöpfung für sich, die Oberwelt, bilden, ist mit ihrer Befestigung gegeben. Allein da die Engelwelt doch nur einen integrirenden Bestandtheil der Gesammtschöpfung ausmacht, so muß die noch fortlaufende Geschichte der beiden anderen Ordnungen, mit denen die Engel in Verband stehen, auch auf sie noch fortwährenden Einfluß ausüben, sie können daher auch jetzt noch nicht als über alle Geschichte erhaben und dem Geschichtsverhältnisse völlig entrückt vorgestellt werden. So lange sohin unsere und dieser sichtbaren Welt Geschichte noch währt, dauert auch die Geschichte des geschöpflichen Universums, und damit auch die Geschichte der Engel, als eines organischen Bestandtheiles derselben, noch fort, wie solche auch immer beschaffen sein möge; sie dauert bis zum Abschluß der Zeit, wo dann unsere Vollendung mit der angelischen schließlich zusammentrifft. Man könnte passend die in der Befestigung gegebene die vorläufige oder auch innere, die noch künftige allgemeine die schließliche oder auch äußere Vollendung der Engel nennen. Was sich über die Signatur dieses historischen Nachspieles in der Engelwelt, so nannten wir es, noch beibringen läßt, soll die folgende Nummer ergeben.

Was aber Sinn und Bedeutung der Befestigung selbst anbetrifft, so ist zunächst die der Engel, welche den besonderen Namen der *conversio* (sc. ad deum) trägt, von der der Teufel, welche als *aversio* (sc. a deo) bezeichnet wird, zu unterscheiden.

a. Die Conversion oder „Zukehr" der Engel läßt sich in drei Stücke auseinanderlegen. Das Erste, worauf die allgemeine Bezeichnung unmittelbar hinweiset, ist die Befestigung des Willens der Engel im Guten. Die Entwickelung der Freiheit kommt zum Ziele, aus dem bloßen Vermögen wird der Zustand der Freiheit, als selige Nothwendigkeit des Guten, aus dem posse non peccare das non

posse peccare, die volle Unsündlichkeit und Unabfälligkeit. Der Sachverhalt selbst ist schon früher zur Anzeige gebracht; betrachtend dabei zu verweilen, ist nicht dieses Ortes: keine Spur von Besorgniß betreffs der Zukunft, kein Atom von Zweifel oder Bangigkeit betreffs der Heilswirkung kann die Engel noch belästigen. Der Zweite ist die volle Himmelsseligkeit in der Anschauung Gottes, die visio beatifica und die mit ihr verbundenen fruitio und caritas beatifica. Daß die Engel der Anschauung Gottes sich erfreuen, lehrt die hl. Schrift theils indirekt, wenn sie z. B. die künftige Seligkeit der Menschen, welche wesentlich in der seligen Anschauung besteht, mit den Engeln in Verbindung bringt, so Hebr. 12, 22: „Ihr seid gelangt zum heiligen Berg Sion, der lebendigen Gottesstadt, dem himmlischen Jerusalem, unzähliger Engel Versammlung";[1] theils aber auch direkt, Matth. 18, 12: „Ihre Engel schauen allezeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist" auf das unzweideutigste. Somit haben die Engel, durch ihre Treue in der Prüfung bewährt, das von Gott ihnen angewiesene Ziel erreicht, sie sind in meta, in termino constituti, sind comprehensores; und so hoch man auch vor der Prüfung, zuständlich gefaßt, die Glückseligkeit der Engel vorstellen mag, die wahre und volle Himmelsseligkeit konnte sie nicht sein, weil ihr die klare und unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens, welche ihnen erst als Lohn für ihre Treue zufallen sollte, noch abging. Da wir über die selige Anschauung nach allen erheblichen Kategorien anderswo (Eschat. S. 41 ff.) gehandelt haben, so sehen wir hier von aller Weiterung ab, indem wir bezüglich der Engel im Einzelnen nur noch Folgendes bemerken. Wie beim Menschen richtet sich selbstverständlich der Seligkeitsgrad bei den Engeln nach dem Maße der ihnen verliehenen Gnade und des von ihnen in derselben errungenen Verdienstes, und ist, wiederum wie bei den seligen Menschen im Himmel, insofern für alle Ewigkeit keiner Steigerung fähig, als für die Engel der Prüfungsmoment wie den Anfang so auch den Abschluß des verdienstlichen Handelns ausmacht, welch letzterer für den Menschen erst mit seinem Tode eintritt. Endlich aber, wenn

---

[1] Zunächst zwar ist von der ecclesia militans die Rede, welche jedoch mit ihrem anagogischen Urbilde dem Himmel in der Anschauung zusammenfließt.

auch wie beim Menschen so beim Engel die selige Anschauung Kern und Stern der Himmelsseligkeit ausmacht, so tritt doch insofern für den Engel einstweilen noch bis zur schließlichen Vollendung ein Unterschied ein, als dem Engel, wie nachher zu zeigen, nebensächlich, gleichsam als Accessit zur Substanz seiner Seligkeit, noch größere oder geringere Freude aus der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden erwachsen kann. Endlich drittens ist selbstredend, daß die natürlichen Anlagen der Engel, ihre Erkenntniß- wie ihre Willenskraft, durch ihre Conversion durchaus nicht gestört, sondern vielmehr zum Höchsten gesteigert wurden.

Anlangend die „Abkehr" oder Aversion der Teufel in Folge ihres Sündenfalles, so ist solche als eine centrale und radicale zu fassen, wie sich aus der Beschaffenheit ihrer Apostasie von selbst ergibt. In gegensätzlicher Analogie zu den Engeln können wir auch hier drei Punkte aufzählen. Zuerst die gänzliche Verstockung des diabolischen Willens in der Bosheit oder die moralische Verteufelung. Auch hier ist zum früher Gesagten wenig beizufügen: da finden wir einen Glauben, der nur noch zittern (Jac. 2, 19), eine Verzweiflung, die nicht mehr hoffen kann, ein Gelüsten, welches in Haß gegen alles Heilige sich verzehrt, eine Bosheit, welche ewig festgehalten und nie bereuet wird. Zu unserm Glücke reicht keine menschliche Phantasie aus, eine solche Lage uns zu veranschaulichen, wie denn die Versuche unserer größten Dichter, Dante, Milton, Klopstock, weit hinter der Wahrheit zurückbleiben. Das Andere ist die Strafe, und zwar die Strafe der Verdammung zur ewigen Höllenpein. Die Frage nach der Billigkeit oder Angemessenheit einer ewigen, d. h. zeitlich unendlichen Strafe für ein von einem endlichen Wesen, wie es der Teufel ist, begangenes Verbrechen; die Frage nach der Oertlichkeit oder bloßen Zuständlichkeit der Hölle; die Frage, ob und wie das körperlich oder elementar zu fassende Feuer der Hölle einen körperlosen Geist afficiren könne, die Frage endlich nach der auch für den Teufel gültigen Unterscheidung zwischen Strafe des Sinnes und Strafe des Verlustes — das alles sind Materien, welche wir hier übergehen, da wir sie anderswo genugsam erörtert zu haben glauben, Eschat. S. 59 ff. Es sei hier nur bemerkt, daß auch für den Teufel, da seine schließliche Vollendung noch nicht

eingetreten ist, während des Laufes der Geschichte bis zum letzten Gerichte noch ein Accessit von Qualen rückständig bleibt, so daß auch für ihn das Vollmaß seiner Peinen erst am Ende der Tage erfolgen wird. Drittens endlich ist zu sagen, daß auch im Teufel die natürlichen Kräfte an und für sich erhalten wurden: remanent in daemone naturalia integra; denn da die Gnade im angelischen Urstand als Zugabe zur Natur hinzutrat, so konnte, wie geschehen, die Gnade vollends verloren gehen, ohne daß die Natur, soweit sie zum Wesen des Geistes gehört, damit zerstört ward. Intelligenz und Willenskraft sind dem Teufel im Bereiche der Natur in ungeschwächter Energie verblieben; nur daß sie eine von Gott gänzlich abgekehrte Richtung eingeschlagen haben.

Daraus wird erklärlich, daß die Wahrheit, sofern sie der übernatürlichen Ordnung angehört, dem Dämon gänzlich unzugänglich ist, da ihm auch jeder Funke der erleuchtenden Gnade, ohne welche jene unfaßbar ist, abgeht; woraus sich dann begreifen läßt, daß die Thatsachen der übernatürlichen Heilsordnung des Menschen vom Teufel wohl faktisch wahrgenommen werden, daß er sich aber über dieselben die verkehrtesten und abscheulichsten Urtheile bildet. Im Bereiche der Natur erkennt und beurtheilt er die Thatsache in ihrem geschöpflichen Zusammenhange vollkommen richtig, allein wegen der Bosheit seines von Gott abgekehrten Willens stellt er sie in Bezug auf ihr Verhältniß zum schöpferischen Urgrunde, damit wir so sagen, vollständig auf den Kopf: man könnte sich versucht fühlen, eine Theorie der diabolischen Intelligenz, gleichsam eine Philosophie des Teufels zu geben; deren oberster Grundsatz etwa lauten würde: Die Urwahrheit bin ich Satan, Gott ist die Lüge. Doch verzichten wir auf einen solchen Versuch, der unsere Geistes- oder vielmehr unsere Einbildungskraft weit übersteigt. Hinsichtlich des Willens, so gelangte durch die Aversion das Vermögen desselben beim Teufel allerdings zu einer stetigen, in sich abgeschlossenen Zuständlichkeit, leider der Unmöglichkeit des Guten und der Nothwendigkeit des Bösen. Man kann aber eine solche moralische (d. h. unmoralische) Willensverfassung nicht mehr als Freiheit bezeichnen, da sie der absoluten Freiheit Gottes, welche für das Wesen auch der geschöpflichen Freiheit maßgebend sein muß, ex diametro entgegen steht.

Gleichwohl wird man dem Teufel eine gewisse Willensfreiheit, die sogenannte libertas specificationis, d. h. die Wahl zum Bösen und im Bösen nicht absprechen dürfen, welche er denn natürlich zur Erreichung seiner teuflischen Absichten ausnutzt.

5. Das historische Nachspiel in der Engelwelt. — Als die Geschichte der Menschheit und, in Verbindung mit ihr, die der sichtbaren Welt anhob, war das große Geschichtsdrama in der angelischen Oberwelt im Grunde bereits zum Abschluß gekommen. Da jedoch die Engel, gute wie böse, freilich unter Gottes höchster Oberleitung und nach seiner allweisen Zulassung, auch jetzt noch thätig in den Lauf der Weltgeschichte eingreifen, so bildet diese Einwirkung nicht nur ein erhebliches, für uns vollwichtiges Agens in der geschichtlichen Entwickelung überhaupt, sondern bleibt auch nicht ohne alle Rückwirkung für die Engel selbst. Dies Eingreifen der Engel, und unser dadurch bedingtes Verhältniß zu ihnen, wird den Hauptvorwurf der beiden folgenden Abschnitte bilden müssen, in denen wir denn auch den theologischen Beweis für die Thatsache zu erbringen haben. Uebrigens ist die erleuchtete Vernunft, sobald sie sich zum Gedanken einer gegliederten Einheit der Gesammtschöpfung, in welcher Wirkung und Gegenwirkung einander hervorrufen, mit dieser Offenbarungslehre völlig einverstanden. Hier kann es sich für uns, um die Geschichte der Engel vollends zu Ende zu führen, nur darum handeln, die Bedeutung dieses Verhältnisses für die Engel an sich oder nach innen zu erörtern. Diese, damit wir so sagen, epilogische Nachgeschichte der Engel, begreift wie jede Geschichte, Ereignisse und Veränderungen in sich, und haben wir zu zeigen, wie solche in der bereits nach innen und gleichsam zu Hause zur vollen Stetigkeit gelangten Engelwelt zu fassen sind. Wir beginnen mit den Engeln.

Wenn der Apostel 1. Petri 1, 12 versichert, daß die Engel Begierde tragen, in gewisse Geheimnisse des Christenthums hineinzuschauen, so liegt darin ein Doppeltes: eine noch fortlaufende (denn die Geheimnisse sind die der menschlichen Heilsgeschichte) Erweiterung der angelischen Erkenntniß, und gegebenen Falles Freude an der erkannten Wahrheit. Das letzte bestätigt sich durch die Versicherung des Herrn bei Luk. 15, 24, daß Freude sein werde bei den Engeln über einen Sünder, welcher Buße thut. Sohin steht biblisch fest,

daß den Engeln aus den noch fortwährenden Ereignissen dieser Welt durch Antheilnahme, ob auch nur des bloßen Erkennens, geschweige denn des eigenen thätigen Eingreifens, immer noch neue Freude erwächst, welche zur Anschauung Gottes als Accessorium hinzukommt. Ohne Gefahr zu irren, dürfen wir, obwohl meines Wissens biblische Andeutungen darüber nicht vorkommen, auch den entgegengesetzten Affekt als den Engeln zugänglich uns vorstellen. Wenn ihre Bemühungen zum Wohl der Menschen, namentlich ihrer besonderen Schützlinge (sieh folgenden Abschnitt), durch deren Schuld vereitelt werden, so wird eine gewisse Trauer und Betrübniß die Folge sein, sagen wir doch unbedenklich, wenn wir Jemanden durch Erinnerung an die Obhut der Engel vom Bösen abhalten wollen: „betrübe du doch deinen Engel nicht". Nur versteht sich, daß solche Betrübniß die wesentliche Seligkeit der Engel nicht alteriren dürfe, was wir auch als möglich einräumen werden, wenn wir daran denken, daß auch unter Menschen gewisse Arten der Betrübniß, wie Mitleid oder Wehmuth, nicht sofort ihr Glück zerstören oder auch nur wesentlich beeinträchtigen. Darum ist gar nicht zu bezweifeln, daß die Engel ihr von Gott angewiesenes Geschäft in dieser Welt mit innerer Theilnahme und wahrem Interesse des Affektes wahrnehmen. Wir dürfen uns sohin die Engel in ihrer jetzigen Lage nicht, wie Gott, schlechthin erhaben über die Vorgänge dieser Welt, besonders so weit diese das Reich Gottes, dessen integrirender Bestandtheil sie selbst sind, vorstellen, noch auch dürfen wir sie allseitig in den Strudel dieses Lebens hineingezogen und von demselben umhergeworfen uns denken wollen. Eine Mittelstellung gebührt ihnen auch in dieser Hinsicht, von welcher wir uns dann eine annähernd richtige Idee bilden, wenn wir uns einen gottseligen Menschen denken, welcher, obwohl er sich, in tiefstem Seelenfrieden festgegründet, wegen der Gleichförmigkeit seines Willens mit dem göttlichen, durch keinen Vorfall dieses Lebens aus der Fassung bringen läßt, dennoch aber nicht interesselos und indolent in die Ereignisse dieser Welt hineinschauet, sondern sie mit Sympathie und Antipathie begleitet, und auch, wo es gilt, selbst also eingreift. Wie dem aber auch sein möge, festzuhalten ist jedenfalls, daß den Engeln aus der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden auch jetzt noch accidentaliter neue

Freuden entstehen, deren Vollmaß dann eintreffen wird, wenn das Pleroma der auserwählten Menschen wird eingegangen sein, durch deren Genossenschaft und Mitgenuß der Himmelsseligkeit auch die beatitudo der Engel schließlich ihre Vollendung finden wird.

Von den Dämonen gilt dann in entgegengesetzter Richtung das Entsprechende. Wenn daher das Sein in der „Hölle" das Vollmaß ihrer Qualen bezeichnet, so ist allerdings zu sagen, daß, so lange die Zeit noch währt, die Hölle noch nicht der ständige Aufenthalt der Dämonen ist; oder was dasselbe ist, daß den Teufeln wegen ihres noch nicht beständig in der Hölle Seins noch ein Abzug von Qualen rückständig bleibt, welcher in Vergleich mit dem dereinstigen Vollmaß als eine gewisse Erleichterung aufzufassen ist. Die Theologen weisen den Dämonen neben der Hölle (wenn diese, was sehr wahrscheinlich, räumlich vorzustellen ist) als secundären Pönalort die irdische Atmosphäre zu, in der Satan als Fürst dieser Welt mit seinen Genossen hauset, um von dort aus in unmittelbarer Nähe seine bösartigen Unternehmungen gegen die Erde und ihre Bewohner anzuzetteln (vierter Abschnitt); eine Vorstellung, welche von der hl. Schrift ersichtlich begünstigt wird, sieh Ephes. 2, 2: „in welchen (Sünden) ihr vormals gewandelt habt, nach dem Geiste (*αἰών*) dieser Welt, nach dem Fürsten der Gewalt dieser Luft, des Geistes, welcher auch jetzt noch wirkt in den Kindern der Unbotmäßigkeit"; und noch nachdrücklicher das. 6, 12: „Wir haben nicht zu streiten wider Fleisch und Blut, sondern wider die Mächte, wider die Gewalten, die Herrscher der Finsterniß dieser Welt, wider die geistige Bosheit in dem Lufthimmel (*τὰ πνευμάτικα τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, letztes Wort ist unfraglich so zu verstehen)." Zudem steht es nach der hl. Schrift durchaus fest, daß das Vollmaß der Peinen für die Dämonen zur Zeit noch nicht eingetreten ist. Wie könnte anders der Ausruf der Dämonischen bei Austreibung der Teufel begriffen werden? Matth. 8, 29: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus Sohn Gottes; bist du hierher gekommen uns vor der Zeit (*πρὸ καιροῦ*) zu quälen?" oder bei Mark. 5, 7 in der Einzahl: „Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht." Aus solchen Aeußerungen müssen wir entnehmen, daß den Teufeln aus ihrem höllischen Treiben auf Erden eine gewisse Lust entspringt, welche

erst, nachdem sie dereinst wird aufgehört haben, die Qual ihrer Verdammung zum Abschluß gelangen läßt. Somit werden wir auch hinsichtlich der Dämonen uns vorstellen müssen, daß sie mit einem gewissen Interesse ihre arglistigen Pläne zum Verderben der Menschheit, welche Gott zur Prüfung und Bewährung der Seinen zuläßt, verfolgen: scheuen wir uns doch nicht, u. A. zu sagen: Der Geizige ist versessen auf das Geld wie der Teufel auf die Seele. Wenn nun den Dämonen ihre arglistigen Pläne durch die Schuld der Menschen gelingen, so erwächst ihnen daraus eine Art grausigen Gelüstens, sie haben eine Höllenfreude daran, den Menschen zu verderben, ein Gelüsten, das jedoch auf keinen Augenblick jene Art der Hölle, welche die gefallenen Geister stets mit sich herumtragen, sistirt. Freilich können wir uns, Gott sei Dank, über ein so grauenvolles Gelüsten — über höllisches Gelächter, über Hohnlachen der Hölle, wie wir wohl sagen — keine gehörige Vorstellung bilden; obgleich es doch auch auf Erden und unter Menschen eine Art der Lust und Freude gibt, z. B. die, eben deshalb „satanisch" genannte Lust des Verführers, derentwegen kein Besonnener den Inhaber beneiden wird. Falls jedoch die dämonischen Anschläge an der Gnade Gottes und der Treue der Menschen scheitern, dann wird, wie überhaupt beim Gedeihen des Reiches Gottes auf Erden, den Teufeln Ingrimm und Neid erwachsen, welche accidentaliter ihre Verdammungsqual steigern. Zuletzt wird dann jene Lust wie diese Pein zur Vergrößerung ihres Höllenschmerzes gereichen müssen: die große Anzahl der Erwählten unter den Menschen, welche ihnen zum Trotz das Ziel erreichen, wird sie zu grimmigem Neid gegen die Seligen aufstacheln; und die Schaar der Verworfenen, welche ewig ihre Tücke verwünschen und verfluchen, wird ihre Schadenfreude in Mitleidenschaft umwandeln; das Eine wie das Andere wird ihre Tortur steigern und ihre Verdammung vollmäßig abschließen.

6. Endlicher Abschluß der Geschichte. — Da wir über die Schlußereignisse der Weltgeschichte, auch insofern die Engel daran betheiligt sind, anderswo berichtet haben (sieh Eschat. S. 381 ff.), so mag es genügen, hier ohne weitere Beweisführung die Antheilnahme der Engel an denselben kurz zu skizziren. Sobald also das Pleroma der Auserwählten vollzählig geworden, wird zur vorbestimmten Zeit

die Wiederkunft unseres Herrn eintreten. Christus wird vom Himmel herab auf die Erde zurückkehren unter Begleitung seiner Engel (2. Thessal. 2, 7 und Matth. 25, 31); und diese werden, wie sie jeder Zeit „dienstbare Geister, gesandt zum Heile Jener, welche das Reich erben sollen" (Hebr. 1, 14) gewesen, auch bei Abhaltung des Gerichtes Christi Sendboten sein. Zunächst also „wird der Erzengel in die Posaune stoßen, und beim letzten Posaunenschall werden die Todten erstehen" (1. Thessal. 4, 16). Dann „wird des Menschen Sohn seine Engel senden, und diese werden alle Aergernisse aus seinem Reiche sammeln . . ." (Matth. 13, 41); denn „die Engel sind die Schnitter" bei der großen Ernte (das. 13, 39); „er wird seine Engel senden mit lautem Trompetenschall und sie werden die Auserwählten von den vier Winden sammeln" (das. 24, 31); und „wie ein Hirt die Schafe von den Böcken sondert, wird des Menschensohn (durch die Engel) die Bösen von den Guten scheiden, und die Schafe zur Rechten, die Böcke aber zur Linken stellen" (lassen, durch die Engel, das. 13, 49 und 25, 32 f.). So betheiligen sich die Engel aktiv an der Abhaltung des Gerichtes als Beisitzer und Gehülfen des Richters; ob sie auch passiv betheiligt sein werden, läßt sich beim Stillschweigen der hl. Schrift nicht mit Sicherheit entscheiden (Eschat. S. 367). Indeß das Gericht wird ein allgemeines sein. Haben auch bereits sämmtliche, welche zu richten sind, ihr vorläufiges Urtheil empfangen, die Menschen, gute wie böse, im Augenblicke ihres Todes, die Engel, gute wie böse, im Momente ihrer Prüfung, der Herr hält feierlich Gericht über die Gesammtschöpfung. So wird denn auch, bevor die Zeit in die Ewigkeit mündet, darüber sind wir aufs bestimmteste unterrichtet, der Abgrund der Hölle erschlossen und werden die Dämonen vorgeführt, ihrem und Aller Richter vor dem ganzen Universum Rechnung zu stehen. Sieh 2. Petri 2, 4: „Gott hat der gefallenen Engel nicht geschont, sondern hat sie mit den Stricken der Hölle hinabgezogen, dem Tartarus überantwortet, aufbewahrt zu werden für das Gericht," und Jud. 6: „Die Engel welche ihre Herrschaft nicht bewahrt, sondern ihre Stellung (οἰκητήριον) preisgegeben haben, hat er zum Gerichte des großen Tages mit den Stricken der Ewigkeit in der Finsterniß aufbehalten." Sobald nun die Gesammtcreatur vor ihrem Herrn versammelt worden, erfolgt die

richterliche Sentenz, welche, obwohl sie nach Matth. 25, 34 ff. vorzugsweise in Bezug auf die Menschen formulirt erscheint, doch auch die Engel theilweise ausdrücklich mit einbegreift; denn während die Gesegneten das Reich besitzen werden, welches ihnen von Anbeginn bereitet worden, gehen „die Verfluchten ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ Nachdem der Akt vollzogen und der Spruch gefällt, kehrt der Gottmensch zum Vater zurück, ihm das Ergebniß des Gerichtes vorzulegen; von den Geschöpfen aber, Menschen und Engeln, geht Jedes an seinen Ort: die Einen ins ewige Leben, die Andern zum ewigen Tode. Da setzt die Weltenuhr zum letzten Male ein, und der Stundenschlag erfolgt; die Zeit ist gewesen, die Ewigkeit ist da: hier die ewigen Hallelujas der Seligen, Engel wie Menschen, dort die ewigen Lästerungen der Verworfenen, Engel wie Menschen. Alles ist zu Ende.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den (guten) Engeln insbesondere; ihr Verhältniß zu uns: die Schutzengel.

---

§ 7.

1. Name und Geschäft. — Der laufende Abschnitt stellt sich die Aufgabe, die christliche Offenbarungslehre von den im engern Verstande sogenannten „Engeln" während der Dauer der Weltgeschichte, d. h. vom Momente ihrer Bewährung ab bis zum Ende der Zeit, insbesondere zur Darstellung zu bringen. Da manche hierherfallenden Punkte schon vorher, namentlich in der Geschichte der Engel, sofern sie nämlich für die Gesammtheit der Engel von historischem Belange sind, vorweggenommen werden mußten, so wird sich die Darstellung wesentlich nur mit dem Verhältnisse dieser Engel zu uns und zu der Welt, als deren integrirender Bestandtheil wir uns unmittelbar fühlen, zu beschäftigen haben; für alles Uebrige aber, als nunmehr selbstverständlich, eine kurze Recapitulation genügen. Es spricht für sich selbst, daß gerade diese Parthie der Engellehre für unsere religiöse Empfindung und Uebung von größerer Bedeutung ist.

Beginnen wir mit der Denomination, so tragen zwar im biblischen wie kirchlichen Sprachgebrauch gerade jene Geistwesen, welche sich bewährten, vorzugsweise den Namen der „Engel"; da indeß in der hl. Schrift diese Denomination doch auch, obgleich seltener, ganz allgemein ohne den Klassenunterschied verwendet, und mitunter sogar auf die gefallenen Geister erstreckt wird, so erhalten unsere Engel nicht selten, im Gegensatze zu letztern, biblisch noch sie

ehrende und ihre moralische Güte andeutende Bei- und Zunamen, als epitheta ornantia. Die vorzüglichsten sind folgende. Schon im A. T. 2. Maccab. 11, 6 wird des „guten" Engels (ang. bonus, *ἄγγ. ἀγαθός*) erwähnt, um dessen Sendung die Juden zum Heile Israels Gott anflehen; womit die von uns anticipando so oft gebrauchte Bezeichnung auch biblisch bewährt ist. Ferner dann heißen sie die „auserwählten" Engel (ang. electi, *ἄγγ. πιστοί* 1. Tim. 5, 21); auch Engel des „Lichtes" (ang. lucis, *ἄγγ. φωτός*, in welchen der Satan sich umzugestalten sucht, 2. Kor. 11, 14); dann Engel „Gottes" (ang. dei, *ἄγγ. θεοῦ* bei Luk. 15, 10) und endlich die gewöhnlichste Bezeichnung Engel des „Herrn" (ang. domini, *ἄγγ. κυρίου*, Luk. 1, 11; Ap.-Gesch. 12, 7 und 23): alles Bezeichnungen, welche entweder keiner Erklärungen bedürfen oder solche im Voranstehenden zur Genüge gefunden haben.

An zweiter Stelle nimmt das Geschäft (officium) der Engel unsere Aufmerksamkeit in Anspruch; können wir uns doch bei müßiger Geschäftslosigkeit selbst den Genuß der Himmelsseligkeit unmöglich zur Anschauung bringen. Ziehen wir nun zunächst ihre jenseitige Beschäftigung in Betracht, so liegt es zwar schon in der visio beatifica einbegriffen, daß die Engel mit Gott und durch diesen mit den Mitgenossen ihrer Seligkeit in innigster Liebe verbunden sind. Handelt es sich jedoch um die Bethätigung derselben, so wird zwar uns Diesseitigen jede adäquate Vorstellung ausgehen müssen, aber es fehlt uns doch nicht an einem entsprechenden Anhalt, indem die hl. Schrift uns versichert, daß die Engel im Himmel in ununterbrochener Lobpreisung Gottes beschäftigt sind. Da wird uns denn beim Propheten Jes. 6, 1 ff. in der Vision in dem „Dreimal heilig" (Trishagion) die angelische Psalmodie mitgetheilt, welche wir auf Erden ihnen im Sanctus des hl. Meßopfers nachstammeln. Da werden die Engel von uns in der Andacht aufgefordert, dem Herrn das Lob zu singen, Ps. 102, 20: „Lobpreiset den Herrn alle seine Engel." Da erscheinen sie auch auf Erden Gottes Lob verkündend, bei der Geburt des Heilandes, Luk. 2, 13: „Ein himmlisches Heerlager, das den Herrn lobte und sprach: Ehre sei Gott in der Höhe." In dieser nie endenden Lobpreisung Gottes finden wir, da solche eine natürliche Bethätigung der seligen Anschauung ist, mit Recht den Springquell

ihrer Seligkeit. Was aber ihren geschäftlichen Verkehr zu einander, in welchem sich ihre gegenseitige Liebe ausdrückt, anbelangt, so verweisen wir auf das oben (S. 68 ff.) über den angelischen Rapport Ausgeführte zurück. Diese beiden Formen der Thätigkeit der Engel dauern selbstverständlich noch über das Weltende hinaus bis in alle Ewigkeit fort. Anders verhält es sich mit derjenigen Thätigkeit, welche man im engern Sinne ihre Amtsobliegenheit nennen kann, ihre Wirksamkeit nämlich auf die sichtbare niedere Welt, welche mit dem Weltende abschließt, und von welcher sie ihren Namen, der eben Amts- oder Geschäftsname ist, den der „Sendboten" tragen. Die Engel stehen also am Throne Gottes, nicht blos um ihn zu verherrlichen, sondern auch seines Auftrags zu ihrer Sendung gewärtig, sieh Dan. 7, 10 und besonders Hebr. 1, 14: „Sind sie nicht liturgische Geister, ausgesandt zum Dienste derer, welche das Heil erben sollen?" dann auch Apoc. zu Anfang und durchweg. Ob einzelne Engel von solcher Sendung ausgenommen sind, darüber haben wir uns schon oben (S. 74) erklärt. Die kraft solcher göttlichen Sendung und Beauftragung erfolgende Einwirkung der Engel auf die Sinnenwelt und ihr thätiges Eingreifen in die noch fortlaufende Geschichte erheischt genauere Ausführung: wir theilen die Gesichtspunkte, und handeln zunächst von der sichtbaren Körperwelt, und darauf von der Menschheit.

2. Das Einwirken der Engel auf die sichtbare Körperwelt. — Obgleich wir diesbezüglich am wenigsten unterrichtet sind, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Engel mit ihren geistigen Kräften des Erkennens und des Wollens zur stofflichen Körperwelt in realer Beziehung stehen. Die Idee der lebensvollen Einheit im geschaffenen Universum würde ein solches Verhältniß schon vorweg heischen, wenn auch die hl. Urkunden darüber keinen Aufschluß gäben. Nun aber lesen wir, Joh. 5, 4, daß ein Engel das Wasser des Schwemmteiches in Bewegung setzt, so wie in vielen Stellen der Apoc., daß die Plagen in der Natur durch Engel verhängt werden. Auch würde, wenn den Engeln keine Macht, auf die Natur einzuwirken, zustände, der Verkehr der Engel mit den Menschen in leiblichen Bezügen, wie ein solcher u. A. doch so deutlich Ap.-Gesch. 12, 7 ff. berichtet wird, nicht zu begreifen sein. Steht dies im Allgemeinen

fest, so wird es doch gerathen sein, daß wir uns aller näheren Bestimmungen über die Weise des Eingreifens der Engel in die Welt der Materie enthalten. Uns scheint die Ansicht eben nicht wahrscheinlich, daß einzelne Engel zur Bewachung und Beaufsichtigung der Kräfte und Elemente der Natur eigens beordert seien, daß es also besondere Engel des Wassers, des Feuers, der Luft u. s. w. gebe. Denn die Andeutungen, welche die hl. Schrift darüber zu enthalten scheinen könnte, sind jenem biblischen Buche entnommen, welches ganz und gar in symbolischer Bildersprache sich bewegt und daher für theologische Thesen nur mit großer Behutsamkeit gebraucht werden darf, wir meinen die Apocalypse, in welcher allerdings Kap. 7, 2 f. des Luftengels, 14, 18 des Engels über das Feuer und 16, 5 über das Wasser gedacht wird. Manche der älteren Lehrer waren freilich dieser Anschauung, und wissen auch manches Detail darüber zu berichten. Allein dabei ist außer der lebhaften zur Personification geneigten Phantasie des Südländers doch auch wohl mitunter heidnische Reminiscenz in Betracht zu ziehen. Die heidnische Mythologie bevölkerte bekanntlich die ganze Natur mit derartigen Mittelwesen (Dryaden, Nixen, Hamadryaden, Satyren u. dergl.). Leicht konnte es daher geschehen, daß man, solche die Phantasie ansprechende Vorstellung umdeutend, an die Stelle jener Mittelwesen die christlichen Engel substituirte. Unseres Erachtens liegt jedoch kein Bedürfniß zur Annahme vor, daß Gott bei der ordentlichen Leitung der Natur und ihres Lebens des Dienstes der Engel sich bediene; und erachten wir unmaßgeblich, das thätige Eingreifen der Engel auf die Förderung des Reiches Gottes, daher unmittelbar auf die Menschheit, beschränken zu sollen; woraus denn folgen würde, daß das Eingreifen der Engel in das Naturleben sich nur auf jene Fälle erstrecke, bei denen dasselbe zunächst durch die leibliche, und dann auch durch die geistige Wohlfahrt der ihnen anvertrauten Menschen veranlaßt wird. Uebrigens hat das kirchliche Lehramt diesbezüglich nichts entschieden, und, da zudem diese Wirksamkeit der Engel auf die Natur zur Zeit jedenfalls nur in losem Zusammenhange mit dem religiös-christlichen Leben der Gläubigen steht, so enthalten wir uns billig aller Weiterung. Das braucht kaum noch gesagt zu werden, daß die fragliche Thätigkeit der Engel

durchaus unter göttlicher Oberleitung steht, und in Gottes providentielle Weltregierung mit aufgenommen ist.

3. Die angelische Beschützung der Menschen im Allgemeinen. — Dagegen ist der Verkehr der Engel zugleich mit ihrer Wirksamkeit auf die Menschenwelt allerdings für unser religiöses Bewußtsein von erheblicher Bedeutung. Hier ist nun zunächst als dogmatisch feststehend anzusetzen, daß im Allgemeinen die Engel von Gott zur Beschützung und Behütung der Menschen abgeordnet werden. Wird dies thatsächlich bezeugt durch die Urkunden beider Testamente, welche über die Theilnahme der Engel an der Geschichte der Menschen in sehr vielen Fällen berichten, so tritt lehrhaft dafür ein die mehrfach citirte Stelle Hebr. 1, 14, in welcher solche Dienstleistung zu Gunsten der Menschen geradezu als Amtsgeschäft der Engel bezeichnet wird. Nimmt man hinzu den Consens aller Theologen, so gewinnt dieser Satz volle Sicherheit, obschon eine öffentliche Sanktion desselben nicht erfolgt ist. Diesen allgemeinen Satz specificiren wir zunächst dahin: es ist wahrscheinlich, daß Gott einzelnen Engelindividuen einzelne Bruchtheile der Gesammtheit der Menschen, Reiche, Völker, Provinzen, Städte u. dergl. zur besonderen Beschützung anvertrauet, und die Obhut derselben ihnen als ihre particulare Obliegenheit überantwortet hat. Die alten Väter waren fast allgemein der Ansicht (sieh Petav. l. c. cap. 8). Prüfen wir ihren biblischen Grund. Häufig und gern berief man sich auf das Deuter. 32 verzeichnete Abschiedslied des Moses, wo es (V. 8) heißt: „Als der Allerhöchste die Völker trennte, als er die Kinder Adams sonderte, da bestimmte er die Gebietsgrenzen der Nationen nach der Zahl der Kinder Israels (לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Vulgata juxta numerum filiorum Israel).“ Die Lehrer griechischer Zunge lasen dafür in ihrer Septuaginta: *ἔστησεν ὁ ὕψιστος ὅρια ἐθνῶν κατ᾽ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* = nach der Zahl der Engel Gottes. Die Stelle ist mehrdeutig. Während manche Exegeten in ihr nichts Anderes finden wollen, als daß Gott bei der Völkertrennung (gemeint ist wohl die beim Thurmbau Babels nach der Verwirrung der Sprache erfolgte) die Wohlfahrt Israels bereits ins Auge gefaßt, und die Ausbreitung der Menschheit so geordnet habe, daß für Israels zahlreiche Nachkommenschaft seiner Zeit sich hinreichendes Wohnland finden werde, geben andere, denen

wir beipflichten, eine einläßlichere und gehaltvollere Erklärung, welche auf dem Fundamente fußt, daß nach biblischer Anschauung Israel, überhaupt ein Musterbild der ganzen Menschheit, auch in seinen Gliederungen und Zahlverhältnissen für diese von prototypischer Bedeutung ist. Wie Israel zwölf Stämme zählt („nach der Zahl der Söhne Israels" d. i. Jacobs), so zerfällt hiernach die Menschheit in zwölf größere Nationen, deren Gebietsumfang durch Gott bestimmt worden. Wenn es auch schwer halten mag, ja ohne Willkür kaum möglich sein wird, diese zwölf Nationen namhaft zu machen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die ethnologische Zwölftheilung der Menschheit, auf Grund dieser Stelle, auch im neuen Testamente an- und nachklingt. Die Apostel als Zwölfboten sind vom Herrn erwählt, nicht willkürlich, sondern nach der Zwölfzahl der Kinder d. i. Stämme Israels. Die allgemeine, die ganze Menschheit zu umfassen bestimmte Kirche ist ja das Israel *κατὰ πνεῦμα*. Nach Matth. 19, 28 werden die Apostel sitzend auf zwölf Stühlen, die zwölf Stämme Israels, d. h. die zwölfgetheilte Menschheit richten, und nach Apoc. (Kap. 7) scheint beim Gerichte die Sonderung derselben in zwölf Massen vor sich zu gehen (vgl. Eschat. S. 364). — Andere Erklärer wollen nach rabbinischem Vorgange die Zahlen etwas anders bestimmen. Statt zwölf setzen sie siebenzig Söhne Israels nach der Zahl der Sprößlinge Jacobs, welche mit ihrem Ahnherrn nach Aegypten zogen (oder auch mit Bezugnahme auf das N. T. zweiundsiebenzig, nach der Zahl der Jünger Christi), an, und lehren, daß bei der Völkertrennung die Menschheit in siebzig (bez. zweiundsiebzig) Völkern mit ebenso vielen Nationalsprachen auseinander gegangen sei. — Soweit möchte wohl gegen die vorstehende Exegese nichts zu erinnern sein, obwohl wir, was die hier allerdings unerhebliche Zahlendifferenz betrifft, lieber für die erstere Bestimmung uns entscheiden möchten. — Jene Väter aber, welche den Schluß unserer Perikope mit den Alexandrinern „nach der Zahl der Engel Gottes" lasen, erklären nun weiter, daß Gott bei der Völkertrennung die zwölf (bez. 70 oder 72) Nationen unter eben so viele Engel zur besonderen Oberleitung repartirt habe, während er sich selbst, oder seinem Sohne, das Haus Israel als sein Besitzthum (populus acquisitionis עַם סְגֻלָּה nach der bekannten

theokratischen Vorstellung) zur besonderen Regierung vorbehalten habe. Der Gesetzgeber würde also auf die Würde Israels hinweisen, nämlich auf seine Prärogative vor den Heidenvölkern, in der Oberwelt, damit wir so sagen, reichsunmittelbar zu sein. Hierauf ward denn auch bezogen die Aeußerung des Sirachiden Ekkli. 17, 17: „Jedem Volke hat er einen Führer (ἡγούμενος) bestellt, aber des Herrn Antheil ist Israel." — Wir gestehen, daß uns diese letzte Ausführung für die zu beweisende Thesis durchaus nicht beweiskräftig erscheint. Die griechischen Uebersetzer mögen sich, in ihrer Abweichung vom Urtexte, durch ein jüdisches Theologumenon (wie auch sonst wohl) haben beeinflussen lassen; das kann für uns um so weniger maßgebend sein, als unsere Kirchenübersetzung hier vollkommen mit dem überlieferten Urtexte übereinstimmt. Auch leidet solche Auffassung an innerem Bedenken. Beschränkt sich denn die „Zahl der Engel Gottes" auf siebzig (zweiundsiebzig) oder gar auf zwölf? Unmöglich. Oder aber sind bestimmte Oberengel gemeint? Keine Antwort. Der Text in Jesus Sirach bezieht sich allerdings auf den theokratischen Vorzug des israelitischen Volkes; aber der ἡγούμενος braucht kein Engel, sondern kann ein menschlicher Fürst und Herrscher der „Völker" sein, während Israel unmittelbar der Regierung Jehovas untersteht. Sofern also die Meinung jener Väter auf diesen Text sich stützt, ist sie schlecht begründet.

Anders liegt die Sache bei der Berufung auf eine andere biblische Stelle, beim Propheten Daniel Kap. 10, 11 ff. Dem Seher erscheint ein Engel, welcher wahrscheinlich Gabriel ist, und betheuert ihm, daß seine Gebete für die Wohlfahrt seines Volkes Erhörung gefunden; habe er (der Engel) sich doch zu Gunsten desselben thätig verwendet (der Engel schildert sich also selbst als einen Schutzgeist Israels); allein der „Fürst des persischen Reiches" (V. 13 princeps regni Persarum, שַׂר מַלְכוּת פָּרָס, es kann nur ein Engel gemeint sein) habe ihm einundzwanzig Tage lang Widerstand geleistet, da sei ihm „Michael, einer der ersten (Engel) Fürsten" zu Hilfe gekommen (de principibus primis, הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים), und er sei darum bei dem Könige Persiens verblieben. Am Schlusse des Kap. V. 21 heißt dieser Helfer des dem Propheten erscheinenden Engels, Michael also, „euer Fürst" (princeps vester שַׂרְכֶם). Im vorhergehenden

V. 20 erscheint auch der „Fürst der Griechen" (princeps Graecorum שַׂר יָוָן); wahrscheinlich, um mit dem persischen Engel dem jüdischen Widerstand zu leisten. Offenbar treten hier vier Engel auf, von denen drei als „Fürsten" (שָׂרִים) einzelner Völker gekennzeichnet werden, Michael, der Genius des israelitischen Volkes, und zwei nicht namentlich genannte Schutzgeister, des persischen Reiches und des griechischen Volkes. Der vierte Engel, der dem Propheten erscheinende, wahrscheinlich (Dan. 10, 21) Gabriel, vertritt neben Michael Israels Sache. Es fragt sich nun, wie ist der hier gezeichnete Vorgang aufzufassen? Annehmen wollen, wie geschehen ist, die ganze Darstellung sei rein symbolisch, und wolle nichts mehr besagen, als die Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exile, würde auf große Hindernisse stoßen, welche schließlich doch überwunden werden sollten: das erscheint uns durchaus unzuträglich. Zu solcher Ansicht könnte nur der berechtigt sein, welcher annimmt, der Verfasser habe für seine symbolische Darstellung die Staffage aus der persisch-chaldäischen Engellehre, welche an sich werthlos, entnommen. Solche Annahme, wäre sie auch nicht schon früher S. 6 u. 12 ff. von uns abgewiesen, würde der Auffassung des ganzen christlichen Alterthums widersprechen, und kann nur als ungebührliche Neuerungssucht von uns gebrandmarkt werden. Haben wir aber hier wirklich auftretende Engelindividuen vor uns, von denen drei als Fürsten der betreffenden Völker ausdrücklich aufgeführt werden, so wird der Widerstand des Schutzgeistes der persischen Monarchie gegen den um Israels Rückkehr sich bemühenden Engel (Gabriel) nicht mit einzelnen Vätern daraus erklärt werden können, daß derselbe den gefallenen Geistern angehöre; denn zur Annahme eines bösen Genius, bei einem Volke, wie beim einzelnen Menschen, wird sich nicht leicht ein Besonnener verstehen (sieh weiter unten Nr. 5). Andere haben die anscheinende Disharmonie in der Engelwelt mit der Annahme ausebenen zu können geglaubt, der persische Engelfürst vertrete die Sache der Gerechtigkeit, welche noch längere Bestrafung des jüdischen Volkes heische, während Michael und der ungenannte Engel (Gabriel) die Idee der Barmherzigkeit, welche auf Abkürzung der Strafe dringe, repräsentire. Aber auch diese Erklärung, jedenfalls besser als die andere, will uns noch zu symbolisch vor-

kommen. Wir möchten auch hier am buchstäblichen Sinne festhalten. Aber, fragt man, Disharmonie und Widerstreit in der Engelwelt? Sind denn die Engel nicht nothwendig wegen ihrer innigen Verbindung mit Gott eines Sinnes und eines Willens? Wohl das, entgegnen wir. Aber warum sollten denn die Engel in Betreff solcher Dinge, über welche ihnen die göttlichen Rathschlüsse noch unbekannt sind, nicht verschiedene Auffassung und Willensmeinung hegen können? Da sie nicht allwissend sind, so konnten sie recht wohl vor der Hand für die entgegengesetzte Sache wirken zu sollen glauben; wie solches unter den besten, in ihren Principien völlig einträchtigen Menschen nicht selten vorkommt. Dabei konnte Jeder von seinem Standpunkte aus im Rechte sein, und es bedurfte nur, um den Streit zu schlichten, der zuständigen Belehrung. So konnte, wenn wir es versuchen wollen, den leitenden Gedanken der Engel nachzuspüren, der persische Engel etwa meinen, es sei besser, daß Israel noch länger im Exile verbleibe, damit die Erkenntniß des wahren Gottes sich im Auslande weiter ausbreiten möchte, während Gabriel (?) und mit ihm Michael erachteten, daß der Wiederaufbau der heiligen Stadt und des Tempels zu größerer Ehre Gottes gereichen würde. Bei solcher Meinungsverschiedenheit ist es ganz natürlich, daß sie bis zur göttlichen Entscheidung einander entgegen arbeiteten. Die Hülfe, welche Michael dem erstgenannten Engel leistet, würde hiernach in der Belehrung des persischen Schutzgeistes über die wahre Lage der Dinge bestanden haben. In gleichem Sinne, nämlich um dem persischen Engel, damit wir so sagen, die Augen zu öffnen, versichert der erscheinende Engel dem Propheten, habe er so lange am persischem Hofe verweilt, er wolle aber nunmehr, nachdem er seine Botschaft ausgerichtet, zurückkehren (V. 20), um den Streit vollends zu Ende zu bringen. Möge übrigens der Leser im Einzelnen anderer Meinung sein, jedenfalls werden uns in diesem Texte drei Engel gezeichnet, welche zu den betreffenden Völkern in solchem Verhältnisse stehen, daß wir in ihnen deren Nationalschutzgeister zu erkennen haben.

Unseres Erachtens stützt sich daher der Lehrsatz von der Beschützung größerer Bruchtheile der Menschheit durch besondere Engel auf besonnene Bibelexegese, so daß es schon deshalb einige Ver-

messenheit verrathen würde, ihm nicht beizupflichten. Dabei hat derselbe auch in sich selbst nichts Unwahrscheinliches. Denn wenn, wie wir als durchaus feststehend nachweisen werden, die einzelnen Menschen in der Engelwelt ihre besonderen Schutzgeister haben, warum denn nicht auch größere Communitäten: Reiche, Völker, Gemeinden u. dergl.? — Wenn wir nun freilich nichts Weiteres über diese Art angelischer Beschützung wissen, so sind wir doch vollkommen berechtigt, vom alten auf den neuen Bund und die Kirche zu schließen; denn die vom hl. Chrysostomus irgendwo geäußerte Ansicht, daß der allgemeine Engelschutz, unter welchem in der vorchristlichen Zeit größere Innungen gestanden, in der christlichen zur Beschützung der einzelnen Menschen sich individualisirt habe, womit dann jene allgemeine Patronage in Wegfall gekommen sein würde, diese Ansicht, sagen wir, hat nichts für sich, und das gegen sich, daß schon im A. T. zahlreiche Stellen für die Beschützung Einzelner durch besondere Engel zeugen (weiter unten). Die Kirche selbst verehrt den Erzengel Michael als ihren besonderen Schutzpatron; auch unser Vaterland macht auf denselben als seinen besonderen Schutzgeist Anspruch,[1] und meinen wir, daß auch zur Zeit noch größere oder kleinere Genossenschaften sich eines particularen Engelschutzes erfreuen, im Anschluß an die Ueberzeugung der alten Christen, welche in den Engeln der sieben Gemeinden in der Apocalypse (Kap. 2) außer dem sichtbaren Vorsteher dem Bischofe, auch zugleich den unsichtbaren Bischof, nämlich den Schutzgeist derselben erkannten. Gleichwohl muß doch auch hier wiederholt werden, was zuvor über die Einwirkung der Engel auf die Körperwelt gesagt ward, sowohl daß das kirchliche Lehramt sich über diese Form angelischer Beschützung nicht erklärt hat, als auch, daß dieselbe gegenwärtig im kirchlichen Bewußtsein und Leben des christlichen Volkes sehr zurückgedrängt ist. — Gerade das Gegentheil ist aber zu sagen über jenes Lehrstück, welches wir als die eigentliche Schutzengellehre zu fassen gewohnt sind, die Lehre von den besonderen Schutzgeistern der einzelnen Menschen.

[1] Die scherzhafte und geringschätzige Benennung des Deutschen als „Michel" oder „Vetter Michel" scheint daher zu rühren.

4. Die Schutzengel. — Nach Auffassung und Lehre der hl. Kirche stehen die einzelnen Menschen unter der besonderen Obhut bestimmter Engel, welche Gott eigens zum Schutze derselben sendet und beauftragt; das ist die sinnige und gemüthvolle Lehre von den Schutzengeln. Diese Schutzgeister führen in der Kirche den Namen angeli *custodes* (*ἄ. φύλακες*) auch *tutelares* von der custodia oder tutela, welche sie über die ihnen anbefohlenen Menschen ausüben; wir nennen sie Schutzengel.[1] In der alten Kirche kommen außerdem noch manche schöne Synonymen zu ihrer Bezeichnung vor, wie griech. *παιδαγωγοί, παιδονόμοι, ποιμένες, διδάσκαλοι, ἐπίσκοποι κτλ.* und die entsprechenden lateinischen. Ueberaus treffend nennt der hl. Bernard unsere Schutzengel die pedissequi animarum.

Um mit wissenschaftlicher Akribie die dogmatische Währung dieses Lehrstückes zu bestimmen, erkären wir, daß die soeben formulirte These zwar nicht im strengsten Sinne dogmatische Geltung hat, gleichwohl aber durch die hl. Schrift, die Uebereinstimmung der Väter und Theologen, und endlich durch das kirchliche Bewußtsein in dem Maße uns verbürgt wird, daß sie für durchaus sicher gelten muß, und wir ihr auch im religiösen Denken und Fühlen unbedenklich Folge geben dürfen. Doch trifft diese dogmatische Gewißheit nur den Lehrsatz an sich, einzelne Detailbestimmungen unterliegen der Discussion.

Anlangend die hl. Schrift, so finden sich Andeutungen und Hinweisungen für solchen angelischen Einzelschutz schon im A. T. Wollen wir von der eben so bekannten als rührenden Geschichte des jüngeren Tobias, in welcher die Behütung des letzteren durch den Erzengel Raphael, freilich nur vorübergehend und gleichsam ad hoc, sogar sichtbare Form und Gestalt angenommen hat, hier darum absehen, weil sie eine außerordentliche Veranstaltung der göttlichen Vorsehung gewesen: so tritt doch für die Lehre vom Schutzengel schon Gen. 48, 16 ein, wo der greise Jacob seine Enkel, Joseph's Söhne Ephraim und Manasses, segnet mit den Worten: „Der Engel, welcher mich von allem Uebel befreiet hat (הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל;

[1] Die romanischen Sprachen haben für den Engelschutz das Verb *guardare* verwendet, daher franz. ânge *guardien*, ital. angelo *guardiano* u. s. w.

über mal'âkh in der Gen. sieh oben S. 7 f. Das attributive Wort bedeutet aber verbaliter causam alicujus suscipere; also das Particip *vindex causae meae*, eine gewiß sehr passende Bezeichnung für die tutela angelica), segne diese Knaben." Auch die Stelle Ps. 90, 11: „Seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, daß sie dich auf allen deinen Wegen behüten", obgleich etwas allgemein gehalten, weiset dennoch auf eine besondere Behütung des Einzelnen deutlich genug hin. Bestimmter formulirt ist Judith 13, 20; die Heldin versichert: „Sein (Gottes) Engel hat mich behütet, als ich von hier ausging, als ich dort verweilte und als ich hierher zurückkehrte." — Wichtiger aber und entscheidend ist neutestamentlich die Aussage des Herrn über die Engel der Kleinen, Matth. 18, 10: „Sehet zu, daß ihr keins von diesen Kleinen verachtet (von der Sünde des Aergernisses ist die Rede, V. 6), denn ihre Engel (*ἄγ. αὐτῶν*) schauen allezeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist." „Ihre" Engel weiset unfraglich hin auf eine besondere Zueignung derselben an die Kleinen, welche dann eine besondere Theilnahme für dieselben motivirt. Das den Kleinen gegebene Aergerniß ist eine Unbilde auch gegen die Engel, welche sie vertreten, und darum werden diese die Verächter, d. h. Verführer, der von Gott ihrer Hut befohlenen Unschuldigen bei Gott, vor dessen Angesicht sie stehen, als deren Sachwalter, anklagen. So der natürliche, in der Kirche stets festgehaltene Sinn der Worte Christi. Wenn man in denselben etwa noch die bestimmte Angabe, daß diese Engel der Kleinen, singuli pro singulis, von Gott beordert werden, vermissen könnte, so erhalten wir auch darüber biblisch den genügenden Aufschluß in der Ap.-Gesch. 12, 15, wo auf den Bericht der Rhode, sie habe den Petrus, welchen Alle in festem Gewahrsam eingekerkert wußten, an der Thüre des Hauses klopfend gefunden und ihn an der Stimme erkannt, einige der Anwesenden erwiedern: „Du bist nicht bei Verstande", und auf nochmalige Betheuerung erklären: „Dann ist es sein Engel", verstehe: welcher in die Erscheinung getreten, und des Apostels Stimme angenommen. Man sieht hieraus, daß damals bei Juden und Christen allgemein geglaubt ward, daß der Einzelne auch seinen eigenen Engel habe. Der Heiland geht also bei seiner Aussage über die Engel der Kleinen auf diese herrschende Ueberzeugung bestätigend ein.

Bei den ältesten Vätern bereits herrscht trotz mancher Meinungsverschiedenheit in einzelnen Detailbestimmungen, in der Hauptsache, daß es unter den Engeln Schutzgeister für die einzelnen Menschen gebe, völlige Uebereinstimmung. Wir begnügen uns mit einigen Zeugnissen und heben solche aus, welche für die ganze Auffassung dieser tutela angelica belehrend sind. So sagt der hl. Basilius (*contr. Eunom.* lib. 3): „Daß Jedem der Gläubigen ein Engel zur Seite stehe, welcher wie ein Zuchtmeister und Hirte seinen Lebenslauf lenkt, wird Niemand in Abrede stellen, der sich erinnert der Worte des Herrn, wo er spricht (Matth. a. O.) »verachtet die Kleinen nicht« u. s. w. . . .; auch der Psalmist spricht (Ps. 33, 8): »es lagert sich der Engel des Herrn um jene, welche ihn fürchten und rettet sie«, und dergleichen mehr."[1] Ferner bemerkt derselbe hl. Lehrer zur gedachten Psalmenstelle: „Jedem, welcher zum Glauben an den Herrn gelangt ist, steht ein Engel zur Seite, wenn wir ihn nur nicht durch böse Werke vertreiben, denn wie der Rauch die Bienen verscheucht, und der Gestank die Tauben forttreibt, so entfernt den Engel, den Wächter unseres Lebens, die thränenvolle übelriechende Sünde."[2] Um einen lateinischen Zeugen aufzurufen, so bemerkt der hl. Hieronymus im Commentar zu Matthäus (lib. 3 zu Matth. 18): Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Nach solchen Zeugnissen konnten die spätern Theologen keinen Widerspruch mehr einlegen. Die Reformatoren schwankten und sprachen sich ungewiß aus, sie wollten nicht gerade die Beschützung der Menschen durch besondere Engel leugnen, aber auch nicht unumwunden anerkennen. Versteht sich von selbst, daß eine zweifelhafte Lehre eben nicht angethan ist, aufs Gemüth zu wirken. Hierdurch und durch Verwerfung der religiösen

---

[1] *Τὸ δὲ συνεῖναι ἑκάστῳ τῶν πιστῶν ἄγγελον, ὥςπερ παιδαγωγόν τινα καὶ νομέα τὴν ζωὴν διευθύνοντα, οὐδεὶς ἀντερεῖ μεμνημένος τῶν τοῦ Κυρίου λόγων, εἰπόντος· μὴ καταφρονήσητε κτλ. . . . καὶ ὁ ψαλμῳδός φησι· παρεμβαλεῖ ἄγγελος κυρίου κύκλῳ τῶν φοβουμένων αὐτὸν, καὶ ῥύσεται αὐτοὺς, καὶ ὅσα τοσαῦτα.*

[2] *Παντὶ πεπιστευκότι εἰς τὸν Κύριον ἄγγελος παρεδρεύει, ἐὰν μή ποτε αὐτὸν ἡμεῖς ἐκ πονηρῶν ἔργων ἀποδιώξωμεν. Ὡς γὰρ τὰς μελίσσας καπνὸς φυγαδεύει καὶ τὰς περιστερὰς δυσωδία ἐξελαύνει, οὕτω καὶ τὸν φύλακα τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄγγελον ἡ πολύδακρυς καὶ δυςωδὴς ἀφίστησιν ἁμαρτία.*

Verehrung wie der seligen Menschen, so auch der Engel (Eschat. 159 ff.), haben sie ihre Anhänger um die heilsamen Früchte gebracht, welche die Lehre von den Schutzengeln auf das religiös sittliche Leben ausüben kann und in der Kirche thatsächlich ausübt. In diesem Sinne, nicht als ob von jener Seite offener Widerspruch erhoben wäre, zählt dies Lehrstück zu den Unterscheidungslehren der katholischen Kirche von den Protestanten.

Es muß aber doch dies Lehrstück einen tief im menschlichen Bedürfniß begründeten Anhalt finden, da bereits die heidnische Vorzeit verwandte Vorstellungen von Schutzgeistern der einzelnen Menschen hegte. Ein Schutzgeist, welchen die Römer *genius* (von gignere, vgl. *δαίμων γενέθλιος* bei Pindar) nannten, stand den Menschen, glaubten sie, von seiner Geburt an zur Seite und lenkte seine Geschicke, vgl. Horaz (*Epist.* 2, 2): Scit genius, natale comes qui temperat astrum. Bei den Griechen ist der Schutzgeist des Sokrates, *δαιμόνιον* genannt, berühmt geworden, und einer ihrer Komiker, Menander (fragm.) singt:

> *Ἅπαντι ἀνδρὶ δαίμων συμπαρίσταται*
> *εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου*
> *ἀγαθός.*

Es ist kaum nöthig zu sagen, daß solche Verwandtschaft mit heidnischen Vorstellungen der Kirchenlehre nicht zum Nachtheil gereicht. Dies wäre nur der Fall, wenn sie solche Lehre gegen die hl. Schrift aus dem Heidenthum entlehnt hätte; wie die Sache liegt, kann diese Verwandtschaft vor dem Forum der Vernunft der Kirchenlehre nur zur Empfehlung gereichen.

Die Gesammtvorstellung, welche wir uns nach den Andeutungen der hl. Schrift und nach den Ausführungen der hl. Väter über die Thätigkeit der Tutelargeister während des Menschenlebens zu bilden haben, kann etwa also formulirt werden. Alsbald nach der Geburt oder auch nach der Wiedergeburt durch die Taufe wird dem Unmündigen ein besonderer Engel überwiesen, der nun dessen Beschützung gleichsam als sein Amtsgeschäft übernimmt. Dieser Engel geleitet und begleitet daher seinen Schützling auf allen seinen Wegen und Stegen, besorgt um seine ewige, aber auch um seine zeitliche Wohlfahrt. Er hilft und beschützt seinen Clienten in allen Gefahren

Leibes und der Seele, hält insbesondere die schädlichen Einwirkungen der bösen Geister von demselben ab, wird zwar durch die Sünde aus der Nähe desselben verscheucht, ohne jedoch denselben aus den Augen zu verlieren, indem er mittlerweile um dessen Bekehrung bemüht ist, und zu ihm zurückkehrt, sobald dieselbe erfolgt. So also geleitet er seinen Pflegling durch alle Wechselfälle des Lebens, steht ihm aber schließlich in der Agonie, wo auch die Hölle alles aufbietet, den Menschen zu verderben, hilfreich zur Seite, und trägt im Augenblicke des Todes (wie einst den armen Lazarus, Luk. 16) die vom Leibe getrennte Seele des Menschen, falls sie im letzten Streit bestand, hinüber zu Gott in die Gesellschaft von Myriaden der Engel (Hebr. a. O.). Daher dem Schutzengel in den Sterbegebeten die Seele des Sterbenden besonders empfohlen wird.

5. Einzelne Detailbestimmungen in der Lehre von den Schutzengeln. — Zunächst kann die Frage erhoben werden, ob bei den einzelnen Menschen dem Schutzgeiste ein Plagegeist, d. h. dem hl. Engel ein Teufel zur besondern Molestation gegenüber stehe. Wohl sind vor Alters einige Lehrer, wie Origenes, Cassian und Gregor von Nyssa dieser Ansicht gewesen. Sie berufen sich für ihre Meinung auf die, damals fast in kanonischem Ansehen stehende Schrift des „Hirten des Hermas“. Allerdings heißt es in derselben (lib. 2. mand. 6.): „Zwei Engel sind (beim Menschen), einer der Gerechtigkeit, einer der Bosheit.“ [1]) Auf die dann gestellte Frage, woran der eine oder der andere Engel erkannt werden könne, antwortet der Hirte: „Wenn in dein Herz der gute Geist einkehrt, spricht er mit dir über Sittsamkeit, Gerechtigkeit, Keuschheit, Sanftmuth, Liebe u. dgl.; wenn aber der Böse, der kommt, spricht, dann sind Zorn, Bitterkeit und andere Begierden in dir.“ l. c.[2] Wir glauben nun diese Ansicht, welche auch Bellarmin unter die Irrthümer des Hermas zählt, entschieden verwerfen zu sollen. Sie scheint uns nur eine Wiederher-

[1] *Δύο εἰσὶν ἄγγελοι, εἷς τῆς δικαιοσύνης, εἷς τῆς πονηρίας.*

[2] *Ὅταν οὖν οὗτος (ἀγγ. τῆς δικ.) ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σοῦ περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἁγνείας, περὶ σεμνότητος, καὶ περὶ αὐταρκείας, καὶ περὶ παντός ἔργου δικαίου καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου .... Ὅρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα· πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, κτλ.*

stellung der heidnischen Vorstellung vom bösen Geist, dem genius *niger*, welchen man wohl als Plagegeist dem genius *albus* als Schutzgeist entgegen stellte. Allein zwei Genien, welche in entgegengesetzter Richtung dem Menschen zugesellt sind, können am Ende doch nur den Gedanken versinnbildlichen, daß das Gute und das Böse, Tugend und Laster, Grundsatz und Reiz sich um den Menschen streiten und ihn hin und wider sollicitiren. Nun hat aber die christliche Schutzengellehre einen zu positiven Gehalt, als daß sie in symbolische Einkleidung eines an sich ja wahren Gedankens aufginge. Auch dürfen, wie überhaupt Gutes und Böses, so auch die guten und die bösen Engel nicht in allweg auf eine Linie gestellt werden, was ja schließlich auf dualistisch-manichäische Weltanschauung hinauslaufen müßte. Wenn wir es daher leicht begreifen, daß Gott in seiner liebevollen Fürsorge besondere Engel als Schutzgeister für die Kinder Gottes bestellt, so fassen wir es keineswegs, wie und warum Gott zugleich jedem Menschen einen Plage- und Versuchungsgeist sollte, gleichsam sich selbst entgegen arbeitend, zugesellt haben. Die bösen Geister behelligen und plagen, wie im 4. Abschnitt zu zeigen, freilich die Menschen: Gott läßt das in weiser Absicht zu. Daß er jedoch böse Engel, und zwar singulos pro singulis, eigens zu solchem Werke deputire und delegire, würde augenfällig über den Begriff des Nichtverhinderns oder der Zulassung hinausgehen. Wollte man aber etwa annehmen, daß Satan als Oberster der Teufel jedesmal aus seinem Anhange einen Dämon beordere, um dem gottbestellten Schutzgeist, so zu sagen, die Stange zu halten: so würde man sicherlich Satans Einsicht zu tief, seine Herrschaft zu geordnet und seine Macht zu hoch anschlagen. Der wichtigste Gegengrund liegt aber darin, daß die hl. Urkunden alle und jede Andeutung über einen, dem einzelnen Menschen zugewiesenen, bösen Plagegeist vermissen lassen. Weg also mit der auch an sich so unerfreulichen und lästigen Anschauung, daß Jeder seinen Dämon habe. Wer sich dem Laster völlig überantwortet hat, von dem mag man im moralischen Verstande sagen, daß er den Dämon habe, wie es die Juden blasphemisch vom Herrn behaupteten (Joh. 8, 48).

Wenn, zum Andern, die Frage anhängig gemacht wird, auf welche Menschen der besondere Engelschutz sich erstrecke, so ist man bekanntlich auch jetzt noch um die Antwort in etwa verlegen. Am

liebsten und häufigsten denken wir bei den Schutzengeln an die Kleinen in den Jahren der Unschuld. Diese Auffassung lehnt sich offenbar an die Aeußerung Christi über die Engel der Kleinen an, und in Uebereinstimmung damit betonen auch mehrere Väter die angeli tutelares parvulorum. In der That liegt es nahe, die lieben Engel uns als Hüter und Schützer der kindlichen Unschuld vorzustellen. Je weniger der Mensch in der Kindheit sich selbst helfen kann, um so größer ist dann die liebevolle Sorgfalt Gottes für ihn: mit doppelter Schutzwache hat er seine Schwäche umstellt, der sichtbaren der Eltern und der unsichtbaren des Engels. Dieser ist gleichsam der geistige Vormund seines unmündigen Pfleglings. Indeß wenn diese Vorstellung irgend welche Ausschließlichkeit in Anspruch nehmen will, ist sie zu verwerfen. Auch die Erwachsenen stehen unter angelischer Tutel. Dafür zeugt ebenso die Darlegung der hl. Schrift, welche, so oft sie von der Beschützung der Menschen durch Engel redet, niemals solche Einschränkung macht, vielmehr auch bei Erwachsenen noch des Schutzgeistes erwähnt (Ap.-Gesch. a. O.), als auch die Uebereinstimmung fast aller Väter. — Dagegen, wenn gefragt wird, ob nur die guten Christen oder ob auch die lasterhaften noch ihre Schutzengel haben, geht die Meinung der Väter pro und contra auseinander. Unzweifelhaft sind jedoch beiderlei Ansichten durch die Annahme auszugleichen, daß (sieh oben Basilius) der Schutzgeist allerdings durch den schweren Sündenfall seines Clienten aus dessen unmittelbarer Nähe verscheucht wird, daß er darum aber doch nicht aufhört für denselben, der nun einmal seiner Obhut anvertrauet worden, noch fortwährend thätig zu sein, sei es zu seiner Bekehrung, oder in dem, was immer noch im Stande der Ungnade Förderliches von ihm und für ihn geschehen kann. So erfreuet sich denn unfraglich jeder Christgläubige seines Schutzpatrons in der Engelwelt. Wollen wir endlich, noch mehr ins Allgemeine gehend, die Frage stellen, ob denn auch die Nichtchristen oder Ungläubigen und zwar in der Gegenwart (denn über die vorchristliche Zeit urtheilen wir nicht) ihre eigenen Schutzengel haben, so scheint uns, muß die Antwort verneinend ausfallen. Denn da die Bestellung besonderer Schutzgeister abseiten Gottes augenscheinlich zur besonderen Fürsorge Gottes (providentia specialis) gehört, so scheint sie eben

auch in so schrankenloser Allgemeinheit keine Anwendung finden zu dürfen. Die meisten Väter sprechen auch bei den Schutzengeln nur von gläubigen Christen (so Basilius a. O. πεπιστευκότι), und wenn einige die Nichtchristen einzubegreifen scheinen, wie oben Hieronymus mit seinem ab ortu nativitatis, so ist es wohl nur Ungenauigkeit des Ausdruckes, verstehe also: post susceptum baptisma. — Endlich auf andere Einfälle, welche der Vorwitz etwa noch fraglich machen könnte, ob z. B. ein und derselbe Engel in der Beschützung seines Pfleglings von Anfang bis zu Ende ausharre, oder ob von Zeit zu Zeit mehrere Engel in der Bewachung sich ablösen, ob ein Engel zu gleicher Zeit die Tutel über mehre Menschen ausüben könne u. dergl., ist eine Antwort weder möglich noch nöthig. Zur Vermeidung jedes Mißverständnisses nur noch die Bemerkung, daß mit der Beschützung des einzelnen Menschen durch seinen besonderen Schutzgeist die Theilnahme der übrigen Engel und ihre Thätigkeit für seine Wohlfahrt keineswegs ausgeschlossen ist. Die Engel alle lieben uns, fürbitten für uns und suchen uns zu helfen; nur daß der Schutzengel seines Clienten sich besonders annimmt.[1]

6. Schlußbemerkungen; praktische Folgerungen. — Die Lehre von dem wirksamen Eingreifen der hl. Engel in die Geschicke dieser Welt, insbesondere des Menschen ist in hohem Grade angethan, unsere religiöse Empfindung und Gesinnung heilsam zu bestimmen. Freilich gab und gibt es Leute, welche gerade der entgegengesetzten Meinung waren, behauptend, daß durch solchen Glauben an die Wirksamkeit der Engel, wie er in der Kirche nicht nur existirt, sondern auch sich auslebt und bethätigt, das religiöse Bewußtsein gefälscht und alterirt werde. Mit Unrecht. Denn die vernünftige

---

[1] Ueber die Fürbitte der Engel für uns am Throne Gottes, über ihre Anrufung unsererseits und ihre religiöse Verehrung, wollen wir in diesem Traktat nicht weiter handeln, weil in der Eschatologie (bes. S. 134 ff. und 146 ff.), wo die einschlägigen Materien in Bezug auf die Heiligen im Himmel zu behandeln waren, auch die Engel mit beigezogen wurden, und werden mußten, weil die Beweisführung namentlich aus der hl. Schrift, oftmals deutlicher und bestimmter betreffs der Engel, zur Folie für unsere Verbindung mit unsern abgeschiedenen Mitbrüdern zu dienen hatte. Wo sich eine übrigens auch nur unerhebliche Differenz zwischen beiden Klassen der Himmelsbewohner im Verhältniß zu uns zeigte, ward es jedesmal angemerkt. S. 131 ff.

Reflexion kann nichts Triftiges gegen die vorgetragene Lehre einwenden, weder von Seiten Gottes, noch von unserer Seite, noch von Seiten der Engel selbst; und diese sind doch die einzig möglichen Formen der Rücksichtnahme. Auf Seiten Gottes versteht sich doch wohl ganz von selbst, daß bei aller Wirksamkeit der Engel, so hoch sie gewerthet werden mag, die Oberleitung und Weltregierung in den Händen Gottes verbleibt. Die Engel wirken durchaus nur nach den heiligen Absichten und Rathschlüssen Gottes, in steter Abhängigkeit von ihm und unbedingter Unterordnung unter seine providentielle Weltregierung. Warum sollte sich denn Gott in jeder Sphäre des Wirkens, beziehe sie sich auf die niedere Ordnung der Natur oder auf die höhere Gnadenordnung, betreffe sie die Natur- oder die Menschenwelt, zur Ausführung seiner Rathschlüsse nicht jener höheren Geister als seiner Werkzeuge bedienen können, bedienen dürfen? Der Schöpfer und Herr des Weltalls, hat man gesagt, bedarf bei seiner Machtfülle und Allwissenheit in der Verwaltung des Gottesstaates, nicht, wie ein weltlicher Fürst in der Regierung des menschlichen Staates, der Beihülfe der Minister oder der Kammern. Gewiß nicht. Aber verliert dadurch die Majestät Gottes in unsern Augen, wenn wir sie uns umgeben denken von ungezählten Schaaren heiliger Geister, welche seines Winkes gewärtig, seines Auftrages zur Ausführung der weisesten Rathschlüsse harren? Ich dächte, das Gegentheil. Warum sollte nicht Gott Manches, was er allerdings unmittelbar selbst thun könnte, in bester Absicht mittelbar durch seine Geschöpfe ausrichten lassen? Wer will behaupten, daß sich das nicht gezieme, wenn er bedenkt, daß Gott auch auf Erden in rein menschlichen Verhältnissen nicht Alles unmittelbar selbst thut: er führt und lenkt, erzieht und leitet die Menschen zum Ziele regelmäßig durch Menschen, in religiöser Hinsicht durch die kirchlichen Organe, Lehrer und Priester; in bürgerlicher Hinsicht durch die weltliche Obrigkeit, Fürsten und deren Beamtete. Warum nicht auch, unsichtbarer Weise, durch seine Engel? — Was aber die Engel selbst betrifft, so ward schon oben erinnert, daß wir, sobald anerkannt wird, sie stehen noch fortwährend in Beziehung zu dieser unserer Welt, deren Geschicke noch nicht zu Ende sind — und das wird die Vernunft wegen der organischen Einheit der Gesammtschöpfung nimmer beanstanden — auch ihrerseits

ein persönliches Interesse für unsere Wohlfahrt bei ihnen annehmen müssen, also daß sie, wenn es nur möglich ist, uns ihre sympathische Theilnahme zuwenden. — Auf unserer Seite endlich könnte es allenfalls den Anschein gewinnen, als ob durch die Thätigkeit der Engel zu unseren Gunsten unsere Selbständigkeit, insbesondere unsere Freiheit gefährdet werde. Indeß begreift sich doch leicht genug, daß das Einwirken der Engel auf uns kein sittlich necessitirendes ist, indem es darauf hinzielt, durch Beseitigung der Hindernisse (der Versuchungen, Anreizungen u. s. w.) die Freiheit eher zu fördern, als zu zerstören. — So liegt denn in unserem Lehrstücke gewiß nichts Unvernünftiges vor. Nur das Eine räumen wir ein, daß unsere vernünftige Einsicht, so wenig sie vornweg die Existenz der Engel beweiset, ebenso wenig aus sich allein die Nothwendigkeit ihres Einwirkens auf uns würde darthun können: wir würden in der Idee der göttlichen Allwirksamkeit für das, was von oben geschieht, Kräfte und Wirkursachen genug vorfinden; allein, nachdem die Offenbarung in ganz unzweideutiger Weise uns einer solchen Einwirkung der Engel versichert hat, kann die Vernunft solche Lehre nur für durchaus angemessen erachten.

So erübrigt denn nichts weiter, als daß wir diese Congruenz der Engel- besonders auch der Schutzengellehre auch an den heilsamen Folgen derselben für die Praxis des christlichen Lebens in einigen Reflexionen nachweisen. — Im Allgemeinen muß schon der Gedanke an eine so innige wirksame sympathische Verbindung mit der höheren Engelwelt das Gemüth des Menschen ungemein emporrichten. Des Menschen Sinn ist von Haus aus und in höherem Grade nach dem Sündenfall erdwärts gerichtet; ist mehr als recht auf das Gemeine und Niedrige gestellt. Was ist es nun aber, was ihn mit solcher Wucht nach unten zieht? Das ist offenbar seine Verbindung mit der stofflichen Sinnenwelt, die so lästige wie fesselnde Abhängigkeit von der Natur und ihrem Leben. Unzählbar sind die Fäden, welche uns mit der Sinnenwelt verschlingen: die Bedürfnisse der Nahrung, Kleidung, Wohnung, der Wärme und des Lichtes und alle die unzähligen Bezüge unseres leiblichen Lebens zur Außenwelt fesseln uns an die Materie. Und diese Verbindung geht leider nicht selten in eine schmähliche Knechtschaft über. Es kann nicht geleugnet

werden, je mehr der Mensch sich von den Banden des sinnlichen Naturlebens emancipirt, desto geistig höher steht er. Diese seine Angehörigkeit zur höheren Welt des Geistes zu bethätigen, zu entwickeln und herrschen zu lassen, ist seine Aufgabe. Offenbar bedarf er, damit er nicht im schmutzigen Schlamme des niederen Erdenlebens versinke, ein Gegengewicht gegen die übermäßige Anziehungskraft des Sinnenlebens. Wo findet er solches? Guten Theiles, wenn er nur will, in dem schon jetzt möglichen, ebenso innigen als lebhaften Verkehr mit der höheren Geisterwelt. In diesem liegt der Magnet, der ihn nach oben zieht himmelwärts, und die nach unten erdwärts gravitirende Schwerfälligkeit seines Wesens, wenn nicht aufhebt, doch vermindert; welcher ihn, mit je größerer Freudigkeit und Innigkeit er in sein intimes Verhältniß zu den Bürgern einer höheren Welt eingeht, um so mehr frei macht von der schmachvollen Verschlungenheit mit dem sinnlichen Naturleben; welcher den himmlischen Sinn in ihm weckt, erhält, entwickelt, ihn fort und fort daran gemahnend, daß seine wahre Heimstätte, sein eigentliches Vaterhaus nicht in dieser sublunarischen Welt, sondern über den Wolken bei den Myriaden heiliger Engel (Hebr. 12, 22) gelegen ist. Wer, den Blick nach oben gerichtet, gern und liebevoll mit den Himmelsbürgern zu verkehren sich zur Gewohnheit gemacht hat, der findet in vertraulichem Umgange mit jenen Himmlischen ein wirksames Gegenmittel gegen die verlockenden Reizungen der Sinne; die geistige Nahrung, aus und in solchem Verkehr geschöpft, läßt ihn die grobe Kost sinnlicher Naturfreuden anekeln; wer das Brod der Engel genießt, wie mag er sich mästen wollen mit den Träbern der Säue (Luk. 15, 16)? So im Allgemeinen.

Die Schutzengel insbesondere — sie sind von Gott zu Hütern und Wächtern unserer Wohlfahrt bestellt; und mit reinster, uneigennützigster, aller Selbstsucht lediger Liebe unterziehen sie sich dieser Obliegenheit: Jeder von uns hat einen solchen Hort in der höheren Welt. Ich wüßte kaum eine Wahrheit, welche mit größerer, oder auch nur gleicher Macht menschliches Tugendstreben zu fördern geeignet wäre; kaum eine Idee, welche mit gleichem Nachdruck unser Herz mit allen seinen Fasern und Fibern durchzucken müßte. Wie? Engel, höhere reine Wesen, besser und vorzüglicher denn du, solche, welche ihr eigenes Heil bereits in Sicherheit haben, sie wachen über

dich, deine Wohlfahrt und Unschuld. Sie wachen und — du, den es angeht, du schläfst? Sie bemühen sich um dich mit liebevollster Sorgfalt, und — du bist saumselig und sorglos, und unbekümmert und leichtsinnig? Sie erweisen die größte Theilnahme, das reinste Interesse an deinem ewigen Heile und — du schlägst es leichtfertig in die Schanze? Sie arbeiten, um dich aus den Versuchungen und Gefahren des Heiles zurückzuziehen, und du — stürzest blind und ohne Bedacht dich hinein? Sie suchen die Reize der Sinnenlust in dir zu dämpfen, du aber stellst dich muthwillig und ungescheut denselben bloß? Und du Sünder, du bist tief gefallen: dein Schutzgeist trauert, und zieht sich in betrübter Wehmuth von dir zurück. Ja der Engel trauert und — du lachst unter höhnendem Beifall der Hölle. Er bietet Alles auf, dich zu bekehren, und du verstockest dich unbußfertig. Wahrlich, nichts kann beschämender sein, als die Erwägung so uneigennütziger Liebe. Da könnte man angesichts einer solchen Theilnahme am Ende dem leichtsinnigen Menschen zurufen: wenn du denn nun einmal nicht deiner selbst wegen dein Heil wirken magst, dann thue es doch deinem Schutzengel zu Lieb. Wer aber redlichen Willens auf sein Heil bedacht ist, der findet im Gedanken an die Engel, namentlich die Schutzengel eine überaus kräftige Aufmunterung seines Strebens. Gewiß, hart und mühsam ist der Geisteskampf des Menschen um sein Heil. Armer schwacher gebrechlicher Mensch, du ringst, streitest und kämpfest, den Schweiß an der Stirne; es will nicht gelingen, die Feinde des Heiles sind gar zu mächtig und du möchtest kleinmüthig verzagen. O nein, wirf die Waffen nicht fort, Muth nur, eine höhere Welt steht dir hülfreich zur Seite und sendet dir Bundestruppen zum glücklichen sieghaften Erfolge; du hast in diesen unsichtbare Mitkämpfer, welche dich stützen, mit ihrem Schilde dich decken, deine Wunden verbinden; Muth nur, ganze Heerlager von Hülfstruppen, die mächtiger als du, suchen die wuchtigsten Schläge der Feinde von dir abzuwenden, oder ausgiebig gegen ihre Angriffe dich zu wappnen. In der That, eine solche Erwägung muß neuen Muth und festes Vertrauen in die Seele des Menschen ergießen, daß er zu frischer, aushältiger Thatkraft sich ermanne.

Namentlich enthält auch der Gedanke an den Schutzengel, welcher obgleich unsichtbar, doch wirklich und gleichsam leibhaft uns zur

Seite steht, der uns an seiner Hand führt und uns geleitet auf allen unsern Wegen, selbst bis an den geheimsten Ort, dieser Gedanke enthält ein energisches Warnungsmittel gegen jegliche Sünde, besonders aber die geheime Sünde. Freilich sollte der Gedanke an Gottes Allgegenwart dasselbe und in noch erhöhtem Maße erwirken. Allein, wer die Bedürfnisse des gebrechlichen Menschen kennt, der weiß aus Erfahrung, daß es für sein Fassungsvermögen oftmals weit leichter ist, Sinn und Gemüth zu erheben zum Gedanken an das Gegenwärtigsein des Schutzengels, als die weit abstrusere Idee der göttlichen Anwesenheit fruchtbar auf sich einwirken zu lassen. Oder ist es nicht so, daß nicht selten die Scheu vor menschlichen Augen- und Ohrenzeugen uns auch dann noch vom Bösen abhält, wenn der Gedanke an das allsehende Auge Gottes entweder nicht herangebracht wird, oder erfolglos ermattet? Nun aber ein solcher, freilich unsichtbarer Zeuge, welcher, von Gott erleuchtet, auch in unser innerstes Innere hineinschauet, haben wir im Glauben beständig zur Seite. Die Jungfrau, welche unanständig sich zu kleiden vorhat, sie mag sich erinnern, daß der Engel entrüstet dreinschauet; und der Jüngling, welcher zur stummen Sünde versucht wird, er mag daran denken, daß durch solches Werk der Finsterniß sein Engel, der Geist des Lichtes, verscheucht werden muß, weil eben Licht und Finsterniß unverträglich sind.

Unsere hl. Kirche hat solche Bedürfnisse ihrer Kinder in Betracht genommen und, damit die geschilderten und ähnliche Vortheile aus unserm Lehrstücke in höchstem Maße den Christgläubigen zufließen möchten, im Laufe des Kirchenjahres außer der besonderen Festfeier der drei in der hl. Schrift genannten Engelfürsten Michael, Gabriel und Raphael ein allgemeines Schutzengelfest angeordnet. Der eifrige Seelsorger wird solche Feier ausbeuten können zu großem Nutzen seiner Gemeinde, namentlich der lieben Jugend. Er wird vor Allem die Kleinen hinweisen auf die rührende Geschichte des jüngern Tobias und seiner Beschützung durch den Erzengel Raphael, in welcher, was unsichtbarer Weise beständig geschieht, zur Belehrung für alle Folgezeit für einmal auch in sichtbare Erscheinung eingetreten ist. Er wird aber auch bei solchem Anlaß die Eltern der Kleinen nachdrücklichst daran erinnern, daß sie an den Pfändern, welche Gott

ihnen anvertrauet hat, als sichtbare Vertreter der Engel auch ein Schutzengel-Amt verwalten: beide Schutzwachen, die sichtbare und die unsichtbare, in Eintracht zusammenwirkend, werden die Jugend unversehrt in das gereifte Alter hinübergeleiten; wehe den Eltern, wenn sie aus Leichtfertigkeit oder gar aus Bosheit der Engel Mühewaltung durch ihre Schuld vereiteln! — Wir schließen mit den Worten des hl. Bernard (Serm. 12, N. 6 *in Psalm.* 90): In quovis diversorio, in quovis angulo angelo tuo reverentiam habe ... si fidem consulas, ea tibi angelicam probat praesentiam non deesse.

Vierter Abschnitt.

Von den bösen Engeln insbesondere.

Erstes Hauptstück.

Name und Wirklichkeit des Teufels und der Teufel.

§ 8.

1. Namen der gefallenen Engel. — Die Apostaten aus der Engelwelt führen in biblischem und darnach in christlichem Sprachgebrauch mancherlei namentliche Bezeichnungen. Wir wollen die wichtigsten durchmustern, so jedoch, daß wir, um nicht mit leeren Namen zu ermüden, sogleich sachliche Bemerkungen einflechten. Vor allem ist aber zu beachten, daß die hl. Schrift durchaus eine gewisse Unterscheidung zwischen Einzahl und Mehrzahl einhaltend Einen unter den Bösen stets vor den Andern als ihm Untergeordneten hervorhebt. Den sachlichen Grund dafür hatten wir schon oben S. 103 f. angegeben, hier gilt es diese Unterscheidung in der Denomination biblisch zu bewähren.

a. Der Teufel also in der Einzahl erhält in der hl. Schrift die beiden Haupt- und Quasipersonennamen hebr. שָׂטָן und griech. *διάβολος*, beide in den antiken Versionen beibehalten: griech. *Σατάν*, *σατανᾶς*, lat. Satan, Satanas, sowie lat. diabolus. Der erste Name bedeutet etymologisch der „Widersacher" (*ἀντίδικος*, *ἀντικείμενος*, adversarius). Ursprünglich jeden auch menschlichen Gegner bezeichnend wird das Wort allmählich, aber schon im A. T. zum besonderen Namen desjenigen, welcher wie Mephisto in der Tragödie, der Geist des Widerspruchs und der Verneinung *κατ᾽ ἐξοχήν*, zu allem, was

wahr und gut, sein radicales „Nein“ sagt. Die Haupttexte des A. T. sieh oben; wenn nicht schon früher, tritt „Satan“ im Buche Hiob, in der Chronik und bei Zacharias a. O. als der „böse Feind“, wie wir den Obersten der gefallenen Geister häufig nennen, uns entgegen. Im N. T. kommt der Ausdruck nur noch einmal und wie nachträglich im allgemeinen Sinne eines Gegners vor, und zwar merkwürdig genug bekommt Petrus der Apostelfürst aus dem Munde des Herrn selbst, welcher ihn unmittelbar vorher zum Felsen seiner Kirche erklärt hatte, diese Anrede (Matth. 16, 23; vgl. Mark. 8, 33): „Weiche von mir, Satan (*Σατανᾶ*), zum Aergerniß bist du mir“ (Petrus hatte den Meister abhalten wollen, nach Jerusalem dem Leiden und Tode entgegen zu gehen, vgl. Erl. L. Bd. 2, S. 96 f.). Im Uebrigen ist der Ausdruck neutestamentlich fast ein nomen proprium zur Bezeichnung des Obersten der Teufel in dem Maße geworden, daß Citate überflüssig scheinen. — Das zweitgenannte Wort *διάβολος* (von *διαβάλλω*) bedeutet etymologisch ungefähr das Gleiche, wie denn auch die Sept. nicht selten das hebr. Satan mit demselben wiedergegeben haben. Das Verb drückt im Griechischen aus „nachstellen, verleumden, anklagen (bes. fälschlich vor Gericht)“. Auch *διάβολος* wird im N. T. noch ein oder andermal in ganz appellativem Sinn von Menschen gebraucht, so 1. Tim. 3, 11: die Weiber sollen unter Anderm nicht sein „Teufel“ (*δεῖ εἶναι . . . μὴ διαβόλους*; richtig Vulg. non detrahentes, das deutsche Attribut wäre nach dem Context doch zu stark); und 2. Tim. 3, 3, wo es von boshaften Menschen gegen Ende der Zeit heißt, freilich unter vielen andern schmählichen Eigenschaften, welche ihnen beigeschrieben werden, daß sie „Teufel“ sein würden (*διάβολοι* Vulg. criminatores, offenbar richtig). Sonst ist im Sprachgebrauche des N. T. auch diese Bezeichnung für den Fürsten der bösen Geister so stark ausgeprägt, daß Beweisstellen überflüssig sind, ich nenne nur den klassischen Text 1. Petri, 5, 8: „Euer Widersacher (*ἀντίδικος*) der ‚Teufel‘ geht umher wie ein brüllender Löwe.“ Von dem griechisch-lateinischen diabolus haben dann auch die neueren Hauptcultursprachen ihre Namen für den bösen Geist entlehnt, natürlich mit den entsprechenden Lautveränderungen. So die romanischen, z. B. franz. diable, so die germanischen, niederdeutsch z. B. englisch devil, hoch-

deutsch in der Schriftsprache teufel.[1] Man beachte noch, daß dieser Name biblisch nicht pluralisirt wird. Wir sollten daher auch deutsch nicht von „Teufeln" reden (meines Wissens halten es auch die romanischen Sprachen also), sondern das Wort in der Einzahl auf den „Teufel" vorzugsweise beschränken. Indeß nehmen wir es nicht so genau. Biblischer wäre unsere Ausdrucksweise, wenn wir die bösen Geister in der Mehrzahl „Dämonen" nennen wollten (sieh unten), was jedoch nicht volksüblich geworden ist. — Uebrigens mögen sich die beiden erörterten Namenwörter nach Sinn und Bedeutung ungefähr zu einander verhalten, wie im A. T. die beiden Gottesnamen Jehova und Elohim.

Außer diesen beiden Personennamen des Bösen führt derselbe biblisch noch mehrere andere Bezeichnungen, welche gleichfalls als Quasieigennamen zu betrachten, jedoch mehr nur gelegentlich und gleichsam ad hoc Verwendung finden. Vielleicht gehört hieher sogleich das räthselhafte Asasel (עֲזָאזֵל) Lev. 16, 8, 10 und 26, wenn darunter ein Dämon als „Gegner Gottes" oder als „Verderber" verstanden werden kann, obschon unsere Vulg. caper emissarius (nach dem Griech. der Sept. *κριὸς ἀποπομπαῖος*) überträgt.[2] — Dann ferner Asmodi (*Ἀσμοδαῖος*) Tob. 3, 8, welcher die sieben Männer der

---

[1] Das lat. *diabolus* ward auch zetacistisch zu *Zabolus* entstellt. Im German. erklärt sich die anlautende dentalis media entweder so, daß zur Zeit der Aufnahme des lat. Wortes die hochdeutsche Zunge die zweite Lautverschiebung noch nicht erfahren hatte, oder daß zuerst das Niederdeutsche das Wort adoptirte, und es dann an die hochdeutsche Zunge vermittelte: die tenuis t ist Folge der zweiten, hochdeutschen Lautverschiebung. Die inlautende labiale Spirante, niederdeutsch v (w), hochdeutsch f verdankt ihren Ursprung wohl den umstehenden Vokalen; v (w) : f entspricht dem üblichen Verhalten der beiden Idiome zu einander; z. B. *twelwe* zu *zwölf*. — Ulfilas wagt neben dem beibehaltenen *diabulus* (*diabaulus*; auch 1. Tim. 3, 11 hat er *diabula*, doch wohl nur im Sinne von Verläumderin, da er 2. Tim. 3, 3 *fairinonds* gibt) ein echtdeutsches *unhultha* und *unhultho* (Unhold). Es spricht an, daß wir in der Muttersprache für den „Bösen" ein Wort heimischen Ursprungs nicht mehr besitzen.

[2] Ueber den „Asasel" werden sich die Gelehrten wohl niemals einigen. Auf den ersten Blick empfiehlt es sich, wegen der Gegenüberstellung mit Jehova, gar sehr, in ihm den Teufel zu finden. Allein sachlich spricht dagegen, daß ja offenbar von einem dem Asasel dargebrachten Opfer nicht die Rede sein darf. Läßt man aber das „dem Asasel zugeschrieben" nur als symbolischen Ausdruck für die Fortschaffung der durch das Gott dargebrachte Sühnopfer getilgten Sünde gelten, so

Sarah in der Brautnacht erwürgt hat. Er heißt hier freilich ein *δαιμόνιον*, aber der Talmud, in welchem er als אַשְׁמְדַי vorkommt, macht es wahrscheinlich, daß der Oberste der Dämonen gemeint sei. Das Wort stammt entweder aus dem hebr. שָׁמַד, sohin der „Verderber", und wäre dann mit dem gleichbedeutenden אֲבַדּוֹן, griech. *Ἀπολλύων*, dem Engel des Abgrundes, Apoc. 9, 11 zusammenzustellen, oder aber es derivirt von einem persischen Worte, wonach es der „Versucher" (*πειράζων*) bedeuten würde, welches wie später zu zeigen, eine passende Benennung für den Obersten der Teufel ergibt. — Im N. T. wird Luk. 11, 15 Beelzebul oder Beelzebub (die erste Lesart ist kritisch mehr begründet) ausdrücklich „Fürst der Dämonen" genannt. Nach 4. Kön. 1, 2 ff. ist das der Name des Götzen in der philistäischen Stadt Akkaron, den König Ochozias in seiner Krankheit befragen ließ. Nach seiner ursprünglichen Form בַּעַל זְבוּב besagt der Name „Herr der Fliege" (זְבוּב ist die Bremse), Fliegengott als Schutzgeist gegen die im Orient oft so lästigen Mücken, wie *Ζεὺς ἀπόμυιος* und Jupiter averruncus muscarum. Von dieser Form scheint ב״ זְבוּל eine witzige Umdeutung der späteren Juden zu sein, in der Absicht vorgenommen, um ihren Abscheu gegen den fremdländischen Götzen, mit dessen Namen sie nunmehr den Obersten der Dämonen bezeichneten, auszudrücken. Im Chaldäischen heißt nämlich זְבוּל Koth, Dung, somit der Götzen-

---

entgeht die Concinnität in der Zusammenstellung zwischen dem Asasel und dem Jehova. Sprachlich aber ist die Auffassung schlecht begründet. Zwei Deutungen liegen vor. Man nimmt als erstes Glied des als Kompositum gefaßten Wortes: עזז, welches Feind oder Gegner bedeuten soll, aber das Verb bedeutet nur „gewaltig sein" und „überwältigen", niemals adversari; es würde somit „Sieger Gottes" herauskommen, was absurd. Oder aber man nimmt vorn עז als erstes, und אזל als zweites Glied, in dem Sinne „Bock des Verderbens", oder „verderbender Bock." Allein עז heißt nur Ziege, nicht Bock; und das Verb אזל bedeutet „weggehen, ausgehen, versiegen" und kann der Sinn von „zerstören oder verderben" aus 1. Kön. (Sam.) 9, 7 nicht eruirt werden. — Andere Exegeten halten mit mehr Grund das fragliche Wort für ein Simplex. Dann muß man auf die Wurzel עזל zurückgreifen, welche, im Hebr. nicht vorfindlich, im Arabischen mit removere gegeben wird. Nun sind wieder zwei Fassungen möglich: עֲזָאזֵל als nomen abstractum genommen, ergibt mit dem präfigirten לְ „zur (gänzlichen) Fortschaffung"; oder aber als nomen locale „in entlegene, öde, wüste Orte". Das letzte möchte die begründetste Erklärung vorstellen.

name in dieser Entstellung Dominus stercoris oder Mistgott, die hebräische Deutung des זְבוּל als „Wohnung", somit „Herr der Wohnung" will keinen passenden Sinn ergeben. — Endlich muß auch **Belial** (oder **Beliar**, die bessere Lesart) 2. Kor. 6, 15: „Welche Gemeinschaft ist zwischen Christus und Belial (Beliar)?" als Bezeichnung Satans gelten. Alttestamentlich steht das Wort (בְּלִיַּעַל aus בְּלִי nichts und יָעַל = nützen) im Sinne von Nichtsnutzigkeit und Verdorbenheit, und die Phrase „Kinder Belials" gilt häufig genug als Attribut boshafter, im Grunde verdorbener Menschen, so daß „Belial" beinahe schon seine appellative Bedeutung einbüßt, und wenigstens im moralischen Verstande den Bösen *κατ' ἐχοχήν* bezeichnet, gleichsam: „Satanskinder". Indeß scheint auch hier bei der förmlichen Uebertragung des Wortes auf den Teufel eine Umdeutung stattgefunden zu haben; indem man es faßte als בַּל (=בעל) und syrisch oder syrochaldäisch יויר (d. i. griech. *ἀήρ*), also „Herr der Luft" oder „Luftgeist", sieh oben S. 114. — Endlich führt der Teufel biblisch noch eine Reihe von Denominationen, welche mehr attributivisch auf seine Natur, sein Geschäft, sein Verhältniß zu Andern hinweisen. Solche sind: der **Böse** (*ὁ πονηρός*, malus), so im Gleichniß vom Säemann bei Matth. 13, 19: „es kommt aber der Böse," so wohl auch im Vaterunser Matth. 6, 13: „erlöse uns von dem Uebel" (*ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*; in erster Linie möchte hier um so mehr an den Teufel zu denken sein, als unmittelbar vorher in der sechsten Bitte um Abwendung der Versuchung, welche vorzugsweise vom Teufel ausgeht, angehalten wird).[1] Dann heißt er von seinem Hauptgeschäft auf Erden der **Versucher** (*ὁ πειράζων*, is qui tentat) Matth. 4. 3; andre Stellen später. Ferner wird er bezeichnet als der **Lügner** (*ψεύστης*, mendax), der Lügner und sein Vater, weil er in der Wahrheit nicht bestand, bei Joh. 8, 44. Auch der **Menschenmörder** (*ἀνθρωποκτόνος*, homicida) ebendas., nicht sowohl weil er den Kain zum Brudermorde, dem ersten Todtschlag auf Erden, instigirte, als vielmehr, weil er unsere Stammeltern (Gen. 3) geistig mordete, indem

---

[1] Die hergebrachte deutsche Uebersetzung „von dem Uebel" muß daher, da sie nicht gestattet, wie das Lateinische und Griechische, an ein persönliches Masculinum zu denken, mindestens als inadäquat bezeichnet werden, wenngleich natürlich der Sache nach alles Böse mit einbegriffen werden kann.

er sie zum Abfall verlockte. Unter Bezugnahme auf dieselbe Thatsache, bei welcher sich Satan der Schlange (Nachasch) als seines Organes bediente, wird er auch die „Schlange“ (ὄφις, serpens) und der „Drache“ genannt, mitunter mit den Zusätzen die „alte“ Schlange, der „große“ Drache; sieh 2. Kor. 11, 3 und Apoc. 12 a. m. St. Im Verhältnisse zu den übrigen bösen Geistern heißt er der „Fürst der Dämonen“ (ἄρχων τῶν δαιμονίων, princeps daemoniorum), so Matth. 9, 34 u. dgl. m. Insofern er als Urgrund alles Bösen neben dem Reiche Gottes ein auch auf Erden eingedrungenes Reich der Bosheit und der Hölle aufgerichtet hat, in welchem er die Herrschaft führt, tritt er auf als „Fürst dieser Welt“ (ἄρχων τοῦ αἰῶνος oder auch κόσμου τούτου, princeps seculi hujus), sieh Joh. 12, 31 u. a. St., auch, weil er von der Luftatmosphäre aus seine Herrschaft über die menschliche Wohnstätte ausübt, der „Fürst der Macht der Luft“ (ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, princeps potestatis aeris) Ephes. 2, 2 vgl. 6, 12 und Kol. 1, 13; und wird einmal sogar, was dann seinen Gegensatz zum wahren Gott und seine Obmacht über das Böse und im Bösen am schärfsten kennzeichnet, „Gott dieser Welt“ oder dieser Zeit (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, deus hujus seculi) genannt, 2. Kor. 4, 4.

b. Die Teufel in der Mehrzahl — führen in der hl. Schrift gewöhnlich den Namen der „Dämonen“ (δαίμονες und δαιμόνια, entsprechend lateinisch, der Ausdruck ist auch deutsch beizubehalten). Das Wort δαίμων, der Etymologie nach unsicherer Bedeutung (vielleicht als „klug oder einsichtig“ mit Bezug auf δαῆναι zu bestimmen), ist bei den klassischen Schriftstellern in sittlicher Richtung vox media, indem zur genaueren Unterscheidung ἀγαθο- oder κακοδαίμων gesagt wird, wird aber im biblischen Sprachgebrauche nur in malam partem verwendet. In den sogenannten protokanonischen Büchern des A. T. von den Alexandrinern zur Wiedergabe mancher dunkeln Ausdrücke des hebräischen Urtextes gebraucht (sieh S. 11 Anm.), findet es sich in den jüngern sogenannten Schriften des zweiten Kanon, z. B. bei Tobias und Baruch ganz entschieden von den bösen Geistern, und ist in diesem Sinne nach constantem Sprachgebrauche des N. T., nicht nur beim jüdischen Volke sondern auch im Munde Christi und der Apostel ganz gewöhnlich. Beweisstellen werden im

Verlaufe zur Genüge beigebracht werden, hier wäre Citation rein überflüssig. Es war eine durchaus unglückliche Hypothese neuer Schriftforscher, hauptsächlich sogar von einem katholischen Gelehrten (Joh. Jahn, in seinen nachgelassenen Schriften) verfochten, welche die „Dämonen" des N. T. von den bösen Engeln sondern, und zu Seelen verstorbener Menschen machen wollte, um daraus für die Natur der „Dämonischen" (Besessenen) in den Evangelien Folgerungen zu ziehen. Außer einigen nicht hergehörigen Aeußerungen bei Justin und Tertullian berief man sich auf Flavius Josephus (*bell. Iudaic.* l. 7, cap. 6, 3), dessen Auffassung für uns gar nicht maßgebend sein kann. Der Augenschein muß jeden Unbefangenen sofort davon überzeugen, daß im N. T. die „Dämonen" dem Satan zugewiesen und als seine Spießgesellen betrachtet werden. — An diese als die eigentlichste Benennung der gefallenen Geister in der Mehrzahl gedenken wir uns fortan vorzugsweise zu halten.

Andere leicht erklärliche Bezeichnungen derselben sind auch hier wieder mehr attributiv zu fassen. Die sündigen Engel (*ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες*, a. peccantes) heißen sie 2. Petri 2, 4; böse und unreine Geister (*πν. ἀκάθαρτα, τῆς πονηρίας*, sp. immundi, nequitiae) Ephes. 6, 12; Luk. 8, 29. Im Verhältniß zum Obersten der Teufel, das eine gewisse Unterordnung unter denselben ausdrückt, werden sie „seine (des Teufels oder Satans) Engel" genannt, Matth. 25, 41 und Apoc. 12, 7 und 9; hier zugleich auch: „Engel des Drachen". Ebenso wird mit Fug beim „Samen der Schlange" gegenüber dem „Samen des Weibes" Gen. 3, 15 an diese, damit ich so sage, Satanisken gedacht; denn beim Schlangensamen blos an böse Menschen zu denken, reicht zur Erklärung jener Stelle nicht aus. Wenn der Täufer Johannes die Pharisäer und Sadduzäer „Natternbrut" und „Otterngezücht" (*γεννήματα ἐχιδνῶν* Matth. 3, 7) nennt, wenn der Heiland die verstockten Juden mit gleicher Bezeichnung belegt (das. 12, 34), wenn er von „Schlangen und Natternbrut" (das. 23, 33 *ὄφεις καὶ γ. ε.*) redet, so klingt solche Ausdrucksweise offenbar an den Samen der Schlange in der Genesis an, und soll eine solche moralische Verwandtschaft und Gesinnungsgemeinschaft mit dem Teufel insinuiren, selbstredend per analogiam, denn an eine naturalistische Abstammung der Dämonen von Satan ist nicht zu denken.

2. Die Existenz des Teufels in speculativer Betrachtung. — Daß wir auf die Existenz des Teufels (und dann auch der Teufel) hier nochmals zurückgreifen, muß, da wir ja die Existenz der Engelwelt umständlich nachgewiesen und in der Geschichte der Engel gezeigt haben, daß und wie aus dem Engel der Teufel geworden ist, den Leser allerdings Wunder nehmen; haben wir doch auch im vorigen Abschnitt eine besondere Beweisführung für das Dasein der guten Geister nicht für nöthig erachtet. Indeß, wie es überhaupt nicht angeht, das Gute und das Böse auf eine Linie zu stellen, so muß anerkannt werden, daß die Existenz der bösen Geister wissenschaftlich von weitaus höherem Belang ist, als das Dasein der Engel. Es hat sich diese Verschiedenheit auch geschichtlich dadurch bekundet, daß die Existenz des Teufels zu der Zeit der Aufklärung in ganz anderer Weise und mit weitaus größerer Vehemenz angefochten ward, als die Wirklichkeit der Engel. Im wissenschaftlichen daher wie im historischen Interesse ist eine eingänglichere Prüfung der Existenz, zunächst der Existenzberechtigung des Teufels gar wohl am Orte. In der Bekämpfung der Existenz des Teufels war es in der letzten Hälfte des vorigen und in den ersten Decennien des laufenden Jahrhunderts, zur Zeit als die Aufklärung so recht im Schwange war, dahin gekommen, daß man, nachdem die Reformatoren immerhin sich zu viel mit Satan zu schaffen gemacht hatten, außer der Kirche seine Existenz durchweg für ein Ammenmärchen hielt, und es für ein Zeichen ungewöhnlicher Gläubigkeit galt, so Jemand sich zum Glauben an den Teufel aufrichtig bekannte. Innerhalb der Kirche selbst durfte freilich das Dasein des Teufels nicht geleugnet werden, allein wir bemerken doch auch bei katholischen Theologen jener nunmehr verschollenen Epoche, daß sie, nachdem dem Teufel das nackte Dasein zuerkannt war, alles Weitere über ihn in die theologische Rumpelkammer zu werfen sich bemühten. Nun wäre freilich an dem Teufel, dessen Wirklichkeit so hartnäckig angegriffen ward, an sich nicht viel verloren, wenn er durch Leugnung oder Unglauben thatsächlich beseitigt oder auch nur in seinem schlimmen Einflusse auf uns brach gelegt würde. Aber aus dem, was wir über die Natur desselben bereits erkannt haben, ist zu begreifen, daß in der Regel Niemand sicherer seiner Obmacht verfällt, als wer sein Dasein leugnet; da ja, gegen ein Nonsens sich zu hüten und

zu vertheidigen, unsinnig sein würde. Nicht uneben hat man den Leugner, der vom Satan nichts wissen will, mit dem Straußvogel verglichen, welcher beim Herannahen des Jägers den Kopf ins Gebüsch versteckt, und so, weil er selbst nicht sieht, sich auch nicht gesehen wähnt, darum aber um so mehr dem Geschosse erliegt. Wir zweifeln nicht, daß Satan selbst angelegentlich seine Künste aufbietet, um den Unglauben an seine Existenz zu verbreiten, damit er um so sicherer seine Beute erhaschen könne, oder, um mit Klee (Dogm. Bd. 2, S. 259) zu reden, es war die feinste Diplomatie Satans, die Leute zu überreden, daß er gar nicht existire.

Allein, was mag doch wohl der Grund gewesen sein, daß zur Zeit rationalistischer Aufklärung die Existenz des Satans so heftig und hartnäckig, wie kaum ein anderes Lehrstück des Christenthums, angegriffen ward? Wohl mag die Seichtigkeit und Flachheit einer rein empirischen Weltanschauung, welche sich gegen die Anerkennung jeder transcendentalen Wahrheit sowie einer übersinnlichen Welt sträubt, Einiges erklären. Aber nicht Alles; denn die Wirklichkeit der Engel, welche in diesem Betracht gleicher Schätzung unterliegt, ist niemals dermaßen bekämpft worden. Wohl mag auch der Umstand, daß, während das Dasein der Engel weniger stören konnte, der Glaube an den Teufel weit eindringlicher in das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen einzugreifen angethan war, es begreiflich machen, weshalb man sich die Engel schon eher als die Teufel gefallen lassen wollte. Gleichwohl ist mit alledem die Vehemenz in der Bekämpfung Satans noch nicht ausreichend erklärt. Hier muß ein tieferes Interesse obwalten; und dies liegt dann zweifelsohne in dem unlöslichen Zusammenhange der Lehre vom Teufel und seiner Natur mit dem Wesen und der Natur des Bösen und der Sünde. Wer nämlich mit bewußter Grundsätzlichkeit (nicht etwa bloß in der kleinlichen Sucht, gegen die Aufklärung seiner Zeit nicht zurückzubleiben) die Existenz Satans in Abrede stellt, der geht damit von einem Gesichtspunkte aus, auf welchem die sittliche Freiheit beseitigt, der Unterschied zwischen Gut und Böse ausgefallen, ja der Glaube an den persönlichen Gott „überwunden" ist. Wer aber diese Grundwahrheiten aller Religion, welche auch die christliche zur Voraussetzung nimmt, unverhohlen anerkennt, der hat gar keinen Grund mehr, die

Existenz des Teufels der Unvernünftigkeit zu bezichtigen. Solchen könnte man mit den Worten des Dichters zurufen: „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben.“ Alles Gerede wider Satan ist unnütz und inconsequent, so lange schlicht und recht die Wirklichkeit des (sittlich) Bösen anerkannt wird.

Man orientire sich nur an den beiden, der christlich-theistischen Weltanschauung entgegengesetzten Systemen des philosophischen Dualismus und des Pantheismus. Ersteres stellt wie dem Lichte die Finsterniß, so dem guten Gott den bösen Antigott ebenbürtig zur Seite. So wird Satan, der Exponent des Bösen, zu einem bösen Urwesen, zum Urprincip der Bosheit im absoluten Verstande. Das ist nimmer der Teufel der christlichen Offenbarungslehre, und kann es nicht sein. Bei Annahme eines absoluten Urprincips wird das Böse offenbar für nothwendig erklärt; was aber nothwendig ist, kann das Böse nicht sein, höchstens ein Uebles; sohin wird das sein sollende Böse aus dem moralischen Bereich in den physischen versetzt, d. h. in seiner wahren Wesenheit gänzlich verkannt. — Will man die manichäische Modification der dualistischen Anschauung eigens erwägen, welche, indem sie die Materie für den Ursitz des Bösen erklärt, jede Sünde, sofern sie noch möglich ist, in der Sinnlichkeit finden muß, so leuchtet ein, daß auch diese sich mit der christlichen Lehre vom Teufel nicht befreunden kann; denn Satan ist ein reingeistiges, der Sinnlichkeit unzugängliches Wesen, geschweige, daß er der Stoff selbst sein sollte. Weshalb auch solche gnostisch-manichäische Aufstellungen, welche den Teufel für den Fürsten der Materie und den Urheber dieser Welt ausgaben, von der alten Kirche perhorrescirt worden sind. So viel nach dieser Seite. — Indeß die ungläubige Philosophie der Neuzeit neigt weit mehr dem andern Extrem eines monistischen Pantheismus zu. Während nun der Dualist allerdings einen „Teufel“ hat, welcher aber nicht der christliche ist, ein böses Grundwesen nämlich, kann der Pantheist es in gedanklichem Zusammenhange seiner Aufstellungen zur Anerkennung des „Teufels“ als eines wirklich existirenden Geistwesens gar nicht bringen; setzt er ja das Böse herab zu einer bloßen Negativität, welche er, je nach dem Jargon der besonderen Spielart seines Systemes, etwa als ein nothwendiges Annexum der endlichen Dinge (richtiger dann Erscheinungsformen), oder auch als eine bloß

abstrakt gedachte Bedingung des Guten, oder aber als eine niedere Stufe in der Entwickelung der Dinge, als ein Moment in der Weltdialektik (Hegel) bezeichnet: immer trägt es den Charakter der Nichtigkeit, als einer unfreien, mit Nothwendigkeit behafteten Ergänzung des Wirklichen. Wer aber pantheistisch alles Seiende, weil göttlich, für gut erklärt, beides, das was ist und was gut ist, identificirt, dem kann das Böse offenbar nur noch als ein Mangel an Kraft und Einsicht gelten. Falls aber das Böse nicht in Wirklichkeit ist, so kann folgerichtig auch kein Wesen gedacht werden, in welchem dasselbe in concreto existirt und gleichsam sich personificirt, was doch der Teufel nach der Lehre der Offenbarung sein muß. Oder auch so ausgedrückt: wenn das Böse nur eine leere Abstraktion, so kann auch der Träger dieses Begriffes nichts weiter sein, als ein leerer Schemen, ein Nonsens, ein Nichts. Darauf kommt auch der „Teufel" in den pantheistischen Lehrsystemen der neuern Philosophie hinaus, und es ist eitel Phantasmagorie, wenn der Name desselben mitunter noch wie z. B. in der Schellingschen Philosophie figurirte.

Zwischen jenem Dualismus und diesem Pantheismus hält nun aber, wie immer, so auch in der Lehre vom Teufel, das Christenthum die richtige Mitte ein: es lehrt kein böses Urprincip, denn Satan ward gut geschaffen; gleichmäßig aber weiset es die Aufstellung zurück, nach welcher Satan, als Repräsentant des Bösen, das Nichtseiende, das Nichts bedeuten soll, denn es hält an seiner realen Existenz fest. Das Christenthum, welches das Böse zwar nicht rationell erklärt, denn für das Geheimniß der Bosheit (2. Thess. 2, 7) gibt es keine ratio, aber für die Möglichkeit desselben, sich auf die in unserm Bewußtsein so stark bezeugte sittliche Freiheit, auf deren geschöpflichen Mißbrauch das Böse zurückführt, beruft, ist in der Lage, auch die Möglichkeit eines Geistwesens zu verstehen, welches durch solchen Mißbrauch gänzlich in der Bosheit aufgegangen ist. Damit soll freilich noch kein Beweis für die Wirklichkeit Satans geliefert, sondern nur die Gedenkbarkeit desselben vor dem Forum der erleuchteten Vernunft gerechtfertigt sein: ohne Offenbarung die Existenz des Teufels zu erweisen, beanspruchen wir nicht. Haben wir uns aber einmal von dem Dasein reingeistiger Wesen, welche mit dem Vermögen sittlicher Wahlfreiheit begabt waren, überzeugt,

so kann auch der Annahme nichts mehr im Wege stehen, daß ein Theil derselben im Prüfungsmomente, die Gabe mißbrauchend, der Bosheit sich überantwortete. Daß dies geschehen, ist einfach Thatsache, welche, aller apriorischen Beweisführung entzogen, allein uns durch die geschichtliche Offenbarung verbürgt werden kann.

3. Positive Erhärtung. — Trifft das aber auch in genügendem Grade zu? Wegen der Wichtigkeit der Sache wollen wir uns mit dem bereits im ersten und zweiten Abschnitte Vorgebrachten nicht begnügen, sondern aus Schrift und Ueberlieferung noch einiges Wenige beibringen. So leicht es nun zu begreifen ist, daß eine widerchristliche Weltanschauung sich gegen den Glauben an Satans Dasein sträubte, so unbegreiflich erscheint es, daß sich in der außerkirchlichen Theologie zur Aufklärungszeit Männer fanden, welche die Leugnung desselben mit der hl. Schrift glaubten in Einklang bringen zu können; unbegreiflich, wenn man nicht wüßte, daß das Vorurtheil die hl. Schrift wie eine wächserne Nase dreht und durch gewaltsame Exegese auch das letzte Korn positiven Gehaltes in ihr verflüchtigt. Auf das A. T. (sieh oben S. 11 ff.) zurückzugreifen, sehen wir keinen Anlaß. Was aber das neue anbetrifft, so ist es vorab schon der Notiznahme werth, daß dasselbe über den Teufel, seine Werke und seine Herrschaft, um gleichsam schon im voraus einer vorausgesehenen Bekämpfung desselben durch menschlichen Aberwitz entgegen zu treten, durch den Mund Christi und der Apostel weit häufiger, unmittelbarer und positiver sich ausspricht, als das bei den Engeln und ihrem Wirken zutrifft; daß seine Aussagen den Teufel und dessen Reich weit entschiedener in (natürlich gegensätzliche) Beziehung zu Christo und dem Werke der Erlösung stellen, als die Engel und deren Walten; weshalb auch der Gedanke einer Anbequemung an hergebrachte Volksmeinungen hier noch weit weniger, als wo von den Engeln gesprochen wird, aufkommen kann. Aus den zahlreichen Texten, deren manche im Verlaufe noch anzuziehen sind, heben wir nur einige der schlagendsten heraus. Matth. 13, 38 ff. in der Auslegung der Parabel vom guten Samen und dem Unkraute sagt der Heiland: „Der Acker ist die Welt, der gute Same sind die Kinder des Reiches. Die Zizanien sind die Kinder der Bosheit, der Feind aber, der sie ausgesäet hat, ist der Teufel. Die Ernte

ist das Ende der Zeit, die Schnitter sind die Engel.“ Abgesehen nun davon, daß es unvernünftig erscheinen muß, eine bildliche Gleichnißrede durch eine andere bildliche Ausdrucksweise zu erklären, bemerken wir, daß wenn hier der „Teufel“ nur figürliche Redensart ist, es in gleicher Schätzung auch die Welt, die Kinder des Reiches, die Kinder der Bosheit u. s. w. sein müssen, womit denn so ziemlich alles Wirkliche um seine Existenz gebracht wäre. Bei Joh. 8, 42 ff. fährt der Herr die Juden also an: „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr auch mich lieben .. Ihr stammt vom Teufel, als eurem Vater, und wollt die Gelüste eures Vaters üben. Der war Menschenmörder von Anbeginn und bestand nicht in der Wahrheit, denn Wahrheit ist nicht in ihm; wenn er Lüge redet, spricht er aus seinem Eigenen, denn Lügner ist er und sein Vater.“ Kann der Teufel nachdrucksamer als ein existirendes Wesen bezeichnet werden, besonders wo der Gegensatz zum lebendigen Gott die Aussagen über ihn so scharf betont? Was die apostolischen Aussagen über den Teufel betrifft, begnügen wir uns hier mit jenem Texte, in welchem das Verhältniß Satans zur Sünde und Erlösung vorgelegt wird, 1. Joh. 3, 8 ff.: „Wer Sünde thut, ist vom Teufel, denn von Anfang sündigt der Teufel. Darum erschien der Sohn Gottes, damit er auflöse die Werke des Teufels. Jeder, der aus Gott geboren ist, thut keine Sünde.“ So lange nicht Christus und sein Werk in Dunst und Nebel verflüchtigt werden, muß also auch des Teufels, seines Widerpartes, leibhaftes Dasein und Wirken anerkannt werden. Von den eben so zahlreichen als instruktiven Berichten der Evangelien über die Teufelsbesitzungen werden wir weiter unten zu sprechen Anlaß finden. — Man hat sich wohl erdreistet, folgendermaßen zu argumentiren. Christus und die Apostel haben den bestehenden jüdischen Volksglauben vom Teufel nirgendwo berichtigt; da nun solcher Volksglaube doch schwerlich unverbesserlich war, so können sie sich recht wohl, so nachdrücklich sie auch vom Satan und seinem Werke reden, am Ende doch nur bei allen ihren Aussagen an hergebrachte geläufige Vorstellungen anbequemt haben, ohne die Richtigkeit derselben verbürgen zu wollen. Das wäre eine hübsche Argumentation. Dann würde mit gleichem Rechte die Lehre von der Schöpfung und der Vorsehung, von der Auferstehung und dem Gerichte als nicht

christliche Lehrstücke zu bezeichnen sein, weil Christus und die Apostel sich auch über diese nicht berichtigend erklärt haben. Dazu kommt: wäre die Lehre vom Teufel falsch, dann würde der Glaube an seine Existenz ein höchst bedenklicher Irrwahn sein. Wollen wir nun die Apostel bezichtigen, sie hätten nicht nur durch ihre Aeußerungen über Satan die irrige Meinung des jüdischen Volkes bestätigt, sondern auch der Heidenwelt, welche den Teufel nicht kannte, den Glauben an ihn beigebracht, ohne selbst aufs innigste davon überzeugt zu sein, so wäre das offenbar ein lästerlicher Angriff an die Ehre der hl. Sendboten. Schließlich, nichts ist unverträglicher, als aufrichtiger Glaube an die hl. Schrift als Wort Gottes, und Leugnung der Existenz des Teufels.

Ueber den Glauben der Kirche an das Dasein des Teufels und der Teufel, und zwar von Anbeginn der christlichen Zeit an, ist kaum etwas anzumerken. Derselbe war unter den Christen von jeher so allgemein, daß sich das Kirchenamt nicht einmal veranlaßt gesehen hat, den Lehrpunkt ausdrücklich zum Glaubenssatze zu erheben. Doch hat dasselbe, Satans Existenz voraussetzend, Mehreres über ihn definitiv entschieden, so z. B. die Ewigkeit seiner Bestrafung in der Hölle (Eschat. S. 69 f.). Auch kann man sich für den constanten Glauben der Kirche auf die schon von Alters her von ihrer Seite getroffenen Maßnahmen bezüglich der Teufelsbesitzung, auf die Exorcismen u. dgl. berufen; worüber später. Wenn in der christlichen Vorzeit gefehlt ist, so kann man nur sagen, daß zwar nicht die Kirche selbst, aber Einzelne in der Kirche des Teufels Macht und Wirken wohl zu weit ausdehnend ihm, daß wir so sagen, eine gar zu leibhafte Existenz zuschrieben. Auch die Reformation hat, wenn überhaupt, nur in letzter Richtung gefehlt, indem ihre Häupter den Teufel gar zu oft im Munde führten, und insbesondere Luther sogar einen ordentlichen Verkehr, wenn auch vielleicht nur in der Einbildung, mit ihm unterhielt. Erst der falschen Aufklärung der neueren Zeit war es vorbehalten, den Teufel theoretisch abzuweisen, — um ihm praktisch desto entschiedener zu verfallen.

4. Congruenzgründe für Satans Existenz. — Auf das Zeugniß der Offenbarung also stützt sich des Christen Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Satans in letzter Instanz. Indeß, wenn er auch

nicht wagen darf, ohne dies äußere Zeugniß lediglich aus den Thatsachen des innern Bewußtseins auf die Existenz desselben zu schließen, so bieten diese immerhin doch Anhaltspunkte, welche geeignet sind, ihm das christliche Lehrstück annehmlich und vernunftmäßig erscheinen zu lassen. Auf ein Doppeltes möchte ich, um diese Congruenz nachzuweisen, aufmerksam machen. Vorausgesetzt, daß die vernünftige Einsicht sich mit der christlichen Grundanschauung vom Bösen dahin in Uebereinstimmung gesetzt hat, daß dasselbe seinen Ursprung im Mißbrauche geschöpflicher Freiheit nehmend, eine Macht des sittlichen Verderbens darstellt, welche einen nicht ohne höheren Beistand siegreich zu bestehenden Kampf erfordert, gewahrt der Mensch, wenn er die Natur des durch die Sünde entstandenen Verderbens erwägt, eine Tiefe desselben, welche kaum erlaubt, dasselbe auf einzelne Entschließungen und Regungen des Menschen zurückzuführen, indem es vielmehr die Wurzel unseres Daseins ergriffen zu haben scheint; er bemerkt ferner einen Umfang desselben, nach welchem die bösartige Zerrüttung nicht nur das ganze Menschengeschlecht umfaßt, sondern selbst in die äußere Naturwelt eingedrungen zu sein scheint; er beobachtet ein Verhältniß desselben zu uns, nach welchem wir dasselbe, so sehr wir uns von ihm umstricken lassen, dennoch im gewissen Sinne als ein uns Fremdes empfinden, als eine uns gegenüberstehende feindliche Macht, der wir halb freiwillig, halb gezwungen überantwortet sind. Aus solchen Beobachtungen und Erwägungen der Beschaffenheit des sittlichen Verderbens in der Welt, werden wir uns allerdings noch nicht berechtigt halten, auf die Existenz des Satans zu schließen. Allein wenn uns nun die Offenbarung versichert, daß es außer und über uns eine solche Macht des Bösen, ein Reich der Bosheit gebe, das sich im bösen Geist concentrirt, von dessen Bosheit des Menschen Sünde, bei all seiner eigenen Verschuldung, doch nur die Fortsetzung bildet, indem dem Sündenfall des Menschen ein Geistersturz voraufgegangen, welcher auf den ersteren positiv eingewirkt hat: so muß eine solche Lehre der nachdenkenden Vernunft offenbar ungemein zusagen. So durchweg und im Allgemeinen. Aber auch im Besonderen: wer einen recht tiefen Einblick in sich selbst vornimmt, wird nicht selten bemerken, wie ohne alle merkliche Einwirkung von außen Empfindungen, Regungen, Gedanken in ihm

auftauchen, so erhaben, herrlich, lieblich, dann aber auch wieder so abscheulich, grauenvoll, scheußlich, daß er, um ihr Entstehen in der Wurzel zu begreifen, über sein eigenes Selbst hinauszugehen sich gedrungen fühlt. Für die erste Reihe solcher Anmuthungen berufen wir uns auf die Einflößung göttlicher Gnade. Worauf sollen wir uns denn beziehen für jene andere Reihe? Da wird es uns sogar tröstlich und ermuthigend zugleich sein, im Glauben zu wissen, daß wir nicht die ersten Erfinder des Bösen sind, daß es außer und über uns ein Grundböses gibt, welches uns freilich reizt und anfechtet, aber uns nimmer anders schaden kann, als wenn wir uns ihm freiwillig ergeben; daß also jene garstigen und abscheulichen Regungen, so lange wir nicht auf sie eingehen, uns fremd und häufig genug diabolischen Ursprunges seien.

Will man aber etwa aus dem Grunde Anstoß nehmen an der Lehre vom Teufel, weil wir seine Wirksamkeit, wie solche die hl. Schrift uns beschreibt, nicht allseitig begreifen und genugsam erklären können: so räumen wir ein, daß Satans Thun und Treiben dem Verständniß große Schwierigkeit bereitet. Allein können wir das wohl anders erwarten? Müssen wir nicht vielmehr bei dem dürftigen Begriffe, den wir uns über die Natur eines reingeistigen Wesens, in welchem die Bosheit sich so zu sagen personificirt, zu bilden vermögen, von vorn herein darauf gefaßt sein, auch bei der Weise seines Wirkens in der Welt auf Schwierigkeiten zu stoßen, deren volle Lösung unmöglich ist? Da ist es denn offenbar selbst vor dem Forum der Vernunft gerathen, ja geboten, das Wort der Offenbarung in seinem Rechte zu belassen, und nicht auf Grund einer ungenügenden Vorstellung sich aufs Leugnen zu verlegen. Uebrigens sind auch diese Schwierigkeiten, sobald man sich in der persönlichen Existenz Satans einmal orientirt hat, so gar bedenklich nicht, und werden sie im Folgenden ihre hoffentlich ausreichende Lösung finden.

Zweites Hauptstück.

Des Teufels Verhältniß zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere.

a. Die teuflischen Versuchungen.

§ 9.

1. Der Teufel Stellung in der Oberwelt und ihre Beziehung zur stofflichen Körperwelt. — Ueber jene ist bereits in der Geschichte der Engel (3. Abschn.) das Nöthigste beigebracht worden; es genügt vollends, das aus derselben unmittelbar sich ergebende Resultat zu ziehen. Gott gegenüber muß demnach die Lage der Teufel charakterisirt werden als die stetig festgehaltene und wie für permanent erklärte Auflehnung gegen Ihn, ihren Schöpfer und Herrn, deren Rückschlag dann grimmiger Haß ist gegen den vermeintlichen Tyrannen: Gott, der die Liebe selbst ist, hassen zu müssen, das ist freilich ein schrecklicher Zustand, und die hl. Theresia beklagt einmal in heiliger Gutmüthigkeit den Teufel, daß er das Vermögen Gott zu lieben verloren habe. Von diesem Hasse, der nun auch mit Neid sich mischt, tragen selbstredend die getreuen Engel ihren Theil, jedoch ohne daß es sie afficiren könnte. In ihrer Wirksamkeit nach unten sind dann Engel und Teufel die erklärtesten Antagonisten, indem, während jene der Förderung des Reiches Gottes auf Erden dienen, diese ein anderes Reich, das Reich ihres Obersten anzubahnen und auszubreiten suchen. Auch in Bezug auf einander können wir uns das Verhältniß des Teufels nur vorstellen als das der Verachtung und des Hasses, dies freilich so modificirt, daß eine gegenseitige Verbindung und ein vereintes Wirken nicht geradezu ausgeschlossen wird. Warum auch? Kann ja doch auch auf Erden eine Zusammenrottung und Verschwörung lasterhafter Menschen bestehen, welche nicht durch Liebe und Achtung, sondern durch die Gemeinschaft eines fluchwürdigen Interesses mit einander verbunden sind. Freilich wird man ein solches Zusammengehen in böser Absicht kaum eine Genossenschaft, eine Association, einen Freundschaftsbund, als welche nur auf Liebe und Achtung beruhen, nennen dürfen. So wenig, wie die Vorstellung,

reicht menschliche Sprache aus, eine solche Aggregation im Bösen angemessen zu bezeichnen.

Beim Verhältniß der Teufel zur Welt im engeren Verstande kommt auch hier die stoffliche zu allererst in Betracht. Daß nun Satan zur materiellen Schöpfung in wirksamer Beziehung stehe, wäre es nicht schon durch die Natur seines Wesens und durch die Analogie der guten Engel nahe genug gelegt, wird durch Andeutungen der hl. Schrift außer Zweifel gestellt. Gleich beim ersten Auftreten desselben in der Geschichte finden wir ihn biblisch in Verbindung mit jenem Thiere, welches klüger war denn alle Thiere des Feldes, der Schlange, deren er sich als seines Werkzeuges zur Verführung unserer Stammeltern bediente. In Folge dessen und seitdem nennt die hl. Schrift den Teufel den Fürsten dieser Welt, den Gott dieser Zeit (oben S. 147), wie einleuchtet, nicht ohne Grund. Ferner aber, wie wir gleichfalls bereits erwiesen, begünstigt die hl. Schrift die Vorstellung, daß die Teufel oder doch ein Theil derselben, zeitweilig noch nicht von der (örtlich gefaßten) Hölle eingeschlossen, in der Luft als an ihrem Orte hausen und lagern; und läßt wiederum diese unmittelbare Nähe zur sublunarischen Welt eine Wirksamkeit in ihr und an ihr voraussetzen. So unfraglich dies im Allgemeinen ist, werden wir doch wohl daran thun, nichts Weiteres im Einzelnen dogmatisch bestimmen zu wollen; nur das dürfen wir zu behaupten nicht anstehen, daß dem Teufel das Vermögen, im dogmatisch-apologetischen Sinne W u n d e r zu wirken, nicht zustehe. Zur Wunderwirkung in eigener Machtfülle gehört unendliche schöpferische Machtvollkommenheit, welche dem Teufel als endlichem Wesen versagt ist, an eine von Gott mitgetheilte Vollmacht der Wunderwirkung ist aber hier deswegen nicht zu denken, weil Gott zur Bezeugung eines Irrthums gemäß der Heiligkeit und Weisheit seines Wesens solche Vollmacht nicht an ein Geschöpf übertragen wird. Daß endlich des Teufels Einwirkung auf die stoffliche Welt eine schädliche sei, so wie, daß dieselbe der Leitung oder doch Zulassung Gottes sich unterordne, ist selbstverständlich.

Alles weitere Detail in der Einwirkung des Teufels auf die Materie gehört lediglich der Vermuthung an und streift bei leichtfertiger Annahme nur zu leicht an Aberglauben. Wir können daher

nur noch historisch berichten. Entschieden falsch war die Behauptung manichäischer Irrlehrer, welche den Teufel geradezu als den Schöpfer der Materie bezeichnete, eine Meinung, welche bis ins Mittelalter hineinragte, jedoch im 13. Jahrhundert durch das 4. Concil von Lateran, das Gott als den alleinigen Schöpfer aller Dinge erklärte, auch kirchenamtlich verurtheilt ward (S. 31 f.). Sehr alt und verbreitet war auch die Vorstellung, welche sich bei Tertullian, Cyprian und selbst bei Augustin findet, daß die Teufel auf die Produktionen der Natur schädlich einwirken, daß sie die Elemente verderben, die Früchte schädigen, Hagel und Unwetter in der Luft hervorbringen. Diese Vorstellung, oft widerlegt (einmal sogar durch eine Provinzialsynode, die von Braga v. J. 560), oft auch wieder vertheidigt, zog sich durch das ganze Mittelalter hindurch und bestand im Volksglauben auch später noch. Daran schließt sich diabolische Zauberei und Behexung, welche Satan nicht bloß auf Menschen, sondern auch auf Thiere ausüben soll. Wir kommen am Schlusse dieser Abhandlung nochmals auf diese dunkle Nachtseite des Lebens zurück; glauben aber, in Analogie zum Wirken der Engel, auch hier den teuflischen Einfluß auf die körperliche Naturwelt dahin beschränken zu sollen, daß solcher nur zur Geltung komme in Verbindung mit dem thätigen Eingreifen der bösen Geister auf die Menschenwelt.

2. Das Verhältniß der Dämonen zur Menschheit im Allgemeinen. — Ganz selbstverständlich ist die Erwägung unserer Beziehung zu den gefallenen Geistern und umgekehrt gerade der wichtigste Lehrpunkt dieses Abschnittes. Grundsätzlich und allgemein ist diese dahin auszusprechen, daß der Teufel voll Haß und Neid ist gegen den Menschen: voll Haß, denn der Mensch ist Gottes Bild und wie die Liebe, so überträgt sich der Haß vom Urbild auf das Abbild; voll Neid („durch Teufels Neid ist die Sünde in die Welt gekommen", Buch der Weisheit 2, 24), denn der Mensch ist zu jener Himmelsseligkeit berufen, welcher der Teufel durch seine Schuld verlustig geworden. Wenn nun in diesem Betreff Mensch und Engel in gleicher Lage sind, so trifft leider bei uns nicht zu, was von den Engeln gilt, daß der Teufel Haß und Neid, ihre Feindschaft mit einem Worte, uns unberührt lassen könne. Weil die Menschheit ihr Ziel noch nicht erreicht hat, so sucht Satan mit seinen Genossen der

Feindschaft gegen dieselbe Folge zu geben, indem er Alles aufbietet, sie in seine eigene Unseligkeit hineinzuziehen. Leider geschieht und geschah das nicht selten mit günstigem Erfolge. Sogleich in der menschlichen Urgeschichte führt uns die hl. Schrift den Teufel in dieser zum Heile der Menschen verderblichen Thätigkeit vor (Gen. 3, vgl. Weish. 2 und Apoc. 12). Und seit ihm der erste Wurf in furchtbarer Weise geglückt, seitdem es ihm gelungen, die Stammeltern der Menschheit in seine Empörung gegen Gott hineinzuziehen, hat Satan sich auf Erden eine neue Herrschaft gegründet, wie zum Ersatz für den Principat, den er im Himmel verloren (Jud. 6). In Folge des menschlichen Sündenfalls im Paradiese war unser Geschlecht der Knechtschaft des Satans anheimgefallen und er der Fürst dieser Welt geworden (Urgesch. S. 95 f.). Und diese Obmacht Satans über den Menschen würde als eine schrankenlose vorgestellt werden müssen, wenn nicht kraft göttlichen Erbarmens sofort nach dem Falle, durch die Verheißung des Weibessamens, der der Schlange den Kopf zertreten werde, verbürgt, Veranstaltungen theils angebahnt, theils getroffen wären, welche schließlich doch dem Satan den vollen Sieg über die Menschheit aus der Hand wanden. Indeß werden wir, bis diese protoevangelische Verheißung in der Mitte der Zeiten sich erfüllte, den schädigenden Einfluß Satans auf die Menschheit in überaus hohem Grade wirksam uns vorstellen müssen. Dämonische Einwirkungen lassen sich in den vorchristlichen Lebenserscheinungen, namentlich den religiösen, der Heidenwelt durchaus nicht verkennen. Wenn auch nicht, wie mitunter die Väter übertreibend behauptet haben, das ganze Heidenthum mit seiner Verehrung und Anbetung der Götter nacktweg Dämonendienst war, so sind doch gewisse Arten der Abgötterei und des abgöttischen Cultus zweifelsohne dem Einflusse des Teufels auf Rechnung zu bringen. Wo, wie im Phallus- oder Lingamdienst, die qualificirteste Unzucht als Akt der Gottesverehrung gehandhabt ward, wo die scheußlichsten Menschenopfer auf den Götzenaltären rauchten, wo die hehrsten Geheimnisse des Christenthums in verzerrter Caricatur gottesdienstlich nachgeäfft wurden, wo, nicht selten, menschliche Einsicht und Voraussicht übersteigende richtige, wenn auch trugvolle Orakelsprüche über die Zukunft von den heidnischen Götzenpriestern gegeben wurden: da haben wir

allerdings allen Grund, selbst die verderbte Natur des gefallenen Menschen für incompetent zu erklären, und diabolische Einwirkung vorauszusetzen. Indeß müssen wir uns aller näheren Bestimmung über die Natur derselben, welche ohnehin mehr der Moraltheologie zufallen würden, enthalten. — Durch den Vollzug des Werkes der Erlösung und durch die Stiftung der Heilsanstalt der Kirche, in welcher immerdar der Name Jesu „den bösen Geistern furchtbar und erschrecklich" angerufen wird, ist nun aber jene Obmacht des Satans über die Menschheit in ihrer Wurzel gebrochen. Als die von ihrer Missionsreise heimkehrenden Jünger dem Meister berichteten, daß auch die Dämonen sich ihnen unterworfen, „sah er den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10, 18) und bei seiner Verklärung im Tempel versichert er selbst (Joh. 12, 31): „Nun ergeht das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen." Gleichwohl ist auch nach eingetretener Zeitenwende in der Oekonomie des neuen Bundes dem Teufel noch nicht sofort alle Gewalt über die Menschheit, nicht einmal über die Kinder Gottes, vollends entzogen. Weil auch die Tugend des Christen im Kampfe sich bewähren soll, duldet der höchste Oberherr auch jetzt noch dämonische Anfechtungen und Nachstellungen in der Menschheit, wie uns das die hl. Schrift ausdrücklich versichert. Namentlich wird Gottes Reich auf Erden gemäß Zeugniß derselben hl. Schrift am Ende der Zeiten noch einmal furchtbare Kämpfe mit dem im Antichrist repräsentirten großen Drachen zu bestehen haben, welche dann aber in gänzlicher Besiegung des Reiches der Hölle ihr Ende finden werden. Das ist vorläufig ein allgemein umrissenes Bild vom Einflusse des Teufels auf die Menschheit im Laufe der Geschichte.

Wollen wir nunmehr an das Einzelne herantreten, so ist zur Gewinnung der Uebersicht offenbar von dem Grundsatze auszugehen, daß der Teufel aus zwar nicht anerschaffener aber zur andern Natur gewordener Boshaftigkeit der Wohlfahrt der Menschen alle nur möglichen Hindernisse in den Weg zu legen sucht. Da nun diese Wohlfahrt eine doppelte ist, die geistig ewige und die leiblich zeitliche, so kann auch der Einfluß des Teufels auf den Menschen als ein theils moralischer theils physischer bestimmt und unterschieden werden. Den letzten, welchem vornehmlich die teuflischen Besitzungen

zufallen, legen wir ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit wegen für den folgenden § zurück. Die Hindernisse aber, welche der Teufel unserer Heilswirkung entgegen stellt, sind die von ihm ausgehenden Anfechtungen, Anreizungen zur Sünde, die diabolischen Versuchungen.

3. Die teuflischen Versuchungen in ihrer Thatsächlichkeit. — Der Teufel also, so lehren wir auf Zeugniß der Offenbarungsurkunden, versucht den Menschen zur Sünde. Der beweisenden Bibeltexte sind hier so viele, daß wir uns mit einer Auslese begnügen. Auch wollen wir der Uebersicht wegen didaktische Aussagen und faktische Angaben unterscheiden. Zu ersteren gehört die Versicherung des Herrn in der Auslegung der Parabel vom Säemann (Luk. 8, 12), daß „der Teufel den Samen des Wortes Gottes aus den Herzen mancher Menschen fortnehme", und weiter (das. 22, 31), daß „der Teufel gestrebt habe, die Apostel wie Weizen zu sieben", was ihm auch theilweise, bei Petrus in seiner Verleugnung des Meisters, gelungen, sowie auch das Gebet des Herrn am Schlusse der Abschiedsrede (Joh. 17, 15), daß „der Vater die Apostel vor dem Bösen (ἐκ τοῦ πονηροῦ sicherlich als Maskulin zu nehmen) bewahren wolle", nachdem er schon zu Anfang seines Lehramtes im Vaterunser uns zu beten gelehrt hatte, „führe uns nicht in Versuchung, sondern bewahre uns von dem Bösen (ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, auch hier ist unfraglich der Nominativ ὁ πονηρός, der versuchende Böse, d. i. der Teufel)."[1] Auch hatte der Heiland den Satan (Luk. 11, 21) mit dem „starken Bewaffneten" (ἰσχυρὸς καθωπλισμένος), welcher die Menschen beständig dem Reiche Gottes abtrünnig zu machen sucht, verglichen; und hatte ihn (Matth. 13, 39) als den „feindlichen Menschen" bezeichnet, welcher Unkraut zwischen den vom Hausherrn gesäeten guten Weizen einsäet. Noch deutlicher sind die einschlägigen Aeußerungen der Apostel, von welchen zwei auszuheben genügen

[1] Vgl. S. 145 Anm. Um nochmals darauf zurück zu kommen, so versteht sich von selbst, daß ich die hergebrachte deutsche Uebertragung: „erlöse uns von dem Uebel" nicht der sachlichen Unrichtigkeit beschuldigen will; denn alles Uebel führt zuletzt auf Satan zurück; allein darauf bestehe ich, daß „von dem Uebel", was sprachlich nur auf das Uebel zurückführen kann, nicht adäquat ist, und weder durch den griech. Urtext noch durch die lat. Uebersetzung der Vulgata erhärtet werden kann.

möge. Der Völkerlehrer spricht (Ephes. 6, 11): „Legt an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr widerstehen könnt den Nachstellungen (μεθοδεῖαι) des Teufels; denn unser Kampf geht nicht (bloß) gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Fürsten und Mächte, gegen die Gewalthaber der Finsterniß dieser Welt, gegen die bösen Geister im Lufthimmel." Und der Apostelfürst (1. Petri. 5, 8): „Darum seid nüchtern und wachsam, denn euer Gegner der Teufel geht wie ein brüllender Löwe umher, suchend, wen er verschlinge." Solche Stellen bedürfen keines Commentars. — Faktisch aber beurkundet die hl. Schrift die teuflischen Versuchungen, indem sie einzelne sündhafte Erscheinungen auf Anreizung des Satans zurückführt. So schon alttestamentlich (1. Chron. 21, 1) den hochmüthigen Gedanken König Davids, sein Volk zählen zu lassen: „Satan stand auf wider Israel und reizte David" u. s. w.; ferner wird (3. Kön. 22, 21 ff.) das falsche Prophetenthum auf den „Geist der Lüge" zurückgeführt: „ich will hingehen (spricht Einer aus dem Heere des Himmels) und Lügengeist sein im Munde aller seiner (des gottlosen Achaz) Propheten." Im N. T. wird der Verrath des Judas dem Anstiften des Teufels zugeschrieben, Joh. 13, 2: „Der Teufel flößte es dem Herzen ein, daß Judas ihn verrieth", und das. V. 27: „nach dem Bissen fuhr Satan in ihn hinein"; desgleichen wird die betrügerische Unterschlagung eines Vermögenstheiles von Seiten des Ananias der Versuchung des Satans beigelegt, Ap.-Gesch. 5, 3: „Ananias, warum hat Satan dein Herz versucht, daß du dem heiligen Geiste vorgelogen?" Endlich faßt die hl. Schrift die Versuchung des Menschen als eine so eigenthümliche Hantirung des Teufels auf, daß letzterer von derselben biblisch seinen, so zu sagen, Geschäfts- oder Amtsnamen bekommt. In der großen Versuchung unseres Herrn zu Anfang des öffentlichen Lehramtes tritt (Matth. 4, 3) der „Versucher" an ihn heran (πειράζων, tentator), welcher vorher und nachher beständig der Teufel genannt wird, ebenso benennt ihn der Apostel (1. Thessal. 3, 5): „ob euch etwa versucht habe der Versucher (ὁ πειράζων, is qui tentat)." — Fragen wir nun nach der Art und Weise, in welcher Satan durch seine Anfechtungen der Menschen an ihrem Heile hinderlich zu sein sich bemüht, so werden wir belehrt, bald daß Satan Gottes Wort aus den Herzen herausnimmt, d. i. Unglauben oder doch

Gleichgültigkeit in Glaubenssachen anstiftet (a. O.); bald, daß er „die Herzen der Menschen blendet" (2. Kor. 4, 4) d. i. Unwissenheit betreffs der Heilswahrheiten fördert; bald aber auch geradezu, daß er böse Gedanken und Entschlüsse einflößt, wie bei David, Judas und Ananias (a. O.). Wenn uns dadurch auch keine genauere Einsicht in den Hergang der diabolischen Versuchungen vermittelt wird, wir finden jedenfalls, daß Satan innerlich, wie auch immer, auf die menschlichen Seelenvermögen einwirkt, sowohl die erkennenden, welche er verdunkelt, als auch die wollenden, welche er depravirt. Wir werden speculativ darauf zurückkommen müssen.

Dabei ist jedoch beachtungswerth, daß die hl. Schrift den Teufel dreimal förmlich in die Erscheinung treten, und von außen sichtbar den Menschen versuchen läßt. Es sind das drei Fälle, welche, unter sich in innerm Zusammenhange stehend, Marksteine in der Geschichte der Menschheit bilden: im Paradiese (Gen. 3), wo der Teufel durch den Nachasch den Menschen versuchte und verführte; die andere in der Wüste (nach der Ueberlieferung Quarantanea), als der Teufel sich an den Gottmenschen selbst heranwagte (Matth. 4, 1 ff. und die Parallelen), aber abgewiesen ward; die dritte dann, welche der Zukunft noch angehört, am Ende der Tage in den großen Kämpfen des Reiches Gottes mit dem Antichrist, wie solche die Apoc. namentlich Kap. 12 beschreibt. Indem wir anderen Stellen der Dogmatik es überlassen, die innere Bedeutung dieser dreimaligen Versuchung des Teufels zu erörtern (vgl. Urgesch. S. 72 ff.; Erl.-Lehre Bd. I. S. 218 f.; Eschat. S. 250 ff.), machen wir hier darauf aufmerksam, daß diese drei Thatsachen, wie sie persönlich an die Namen Adam, Christ und Antichrist sich anlehnen, so als Anfang, Mitte und Ende der Menschengeschichte die drei Höhenpunkte derselben bilden. Uebrigens wollen wir die sichtbaren Versuchungen Satans keineswegs auf diese drei Fälle beschränkt haben; gleichwohl, die hl. Schrift kennt nur diese und ihre hervorragende Wichtigkeit leuchtet von selbst ein.

Ueber Tradition und Kirchenlehre ist hier wenig zu sagen. Diabolische Versuchungen sind im Christenthum jederzeit für wirklich gehalten worden. Zeuge des (und in einer so unzweifelbaren Sache genüge einstweilen ein Zeugniß) sei uns der hl. Irenäus, welcher (*adv. haer.* lib. 5) schreibt: Diabolus apostata existens angelus hoc

tantum potest, quod egit in principio: seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda mandata Dei, et paulatim obcoecare corda eorum. Kirchenamtlich hat die vierte Synode vom Lateran (Kap. *Firmiter*) erklärt: Homo diaboli suggestione peccavit. Auch das Tridentinum redet mehrmals von den Nachstellungen des Teufels, jedoch mehr nur beiläufig als in dogmatischer Sanktion: so im Eingange zur 5. Sitzung in den Dekreten über die Erbsünde „der alten Schlange, dem Feinde des Menschengeschlechtes" die im Schwange gehenden Häresien zuschreibend; so in der 14. Sitzung bei Gelegenheit der Lehre von der letzten Oelung, wo der Anreizungen zur Sünde und zum Verderbniß der Seele durch Satan im letzten Todeskampfe gedacht wird, wie es denn in der Sache wohl begründet ist, daß die Hölle gerade im entscheidenden Momente Alles was in ihrer Macht steht, zum Verderben der Menschen aufbietet, sieh Sakr.-Lehre Bd. II. S. 271 und 274.

4. Nähere Bestimmungen und kritische Erwägungen. — Anlangend die Art und Weise, welche Satan bei seinen Versuchungen einschlägt, so sind wir, da die Offenbarung darüber keine genaueren Mittheilungen macht, diesbezüglich auf unser vernünftiges Nachdenken verwiesen. So versteht es sich dann wohl von selbst, daß der Teufel, welcher selbst Geschöpf, den Gesetzen des geschöpflichen Weltalls unterworfen ist, bei seinen Nachstellungen Anfechtungen und Reizungen zur Sünde die Gesetze der Natur und der menschlichen Seele, also die physiologischen und psychologischen Gesetze, nicht willkürlich überspringen kann. Daraus folgt, daß Satan den Weg zum Menschen nur finden kann durch dessen eigene böse Lust im weiteren Verstande, sei es die sinnliche Lust des Fleisches oder die hochmüthige Lust des Geistes, und in diesem Sinne durfte der Apostel (Jac. 1, 14) versichern: „Jedweder wird von seiner Begierlichkeit verleitet und verlockt; aber wenn die Begierlichkeit empfangen hat, gebiert sie die Sünde." Insoweit nun auch das Böse in der Welt seinen organischen Verlauf hat, wir wollen sagen, nicht bloß sporadisch und zufällig hier und dort hervorbricht, sondern auf eine gemeinsame Urquelle zurückführt, welche aus Satans Apostasie entspringt, können alle und jede Versuchungen, auch jene, welche aus unserer fleischlichen und hoffärtigen Natur hervorgehen, von Satan hergeleitet werden, und somit „diabolisch"

heißen, stehen sie ja alle in ununterbrochenem Zusammenhang mit der ersten diabolischen Versuchung der Menschen und dem dadurch bewirkten Verderben der menschlichen Natur: alle und jede menschlichen Versuchungen sind in diesem weiteren Sinne nur Fortsetzungen jener anfänglichen und mit Erfolg gekrönten Versuchung im Paradiese. Wir wollen nun nicht in Abrede stellen, daß mehrere der nach der hl. Schrift so eben erwähnten Fälle möglicher Weise über solche, bloß letztinstanzliche Versuchung des Menschen durch Satan nicht hinausgehen; auf keinen Fall jedoch alle oben vorgebrachten. Aussagen wie: „Satan stand auf, David zu versuchen", „Satan legte es Judas ins Herz", „nach den Bissen fuhr Satan in ihn hinein", lassen augenfällig eine solche Deutung nimmer zu, beweisen vielmehr eine unmittelbare und direkte Einwirkung Satans auf die menschliche Seele im gegebenen Momente. Das sind denn die diabolischen Versuchungen im engeren und eigentlichen Sinne. Aehnlich wie wir nämlich die ordentliche Einwirkung Gottes in der Natur- und Menschenwelt, welche in den bei der Erschaffung gegebenen Gesetzen sich abschließt, von dem außerordentlichen Eingreifen desselben in wunderbarer und unmittelbarer Weise, in einer Weise, wie es in der Schöpfungsthat selbst geschehen, unterscheiden: werden wir über die ordinäre Anfechtung Satans (der ja der Urheber und gleichsam Schöpfer alles Bösen ist), wie solche aus dem sich fortsetzenden sittlichen Verderben entspringen, hinaus ganz unmittelbare und direkte Versuchungen des Satans anzuerkennen haben, so unmittelbar und direkt wie jene war, in welcher er unsere Stammeltern zum ersten Male versuchte. Indeß auch bei diesen wird Satan in die Gesetze des Natur- und Menschenlebens eingehen, und uns durch die böse Lust beizukommen versuchen müssen; der Unterschied zwischen beiden Formen diabolischer Versuchung besteht nur darin, daß die letztere die sündhafte Reizung an eine neue, von der ersteren im Paradiese verschiedenen Thätigkeit Satans anknüpft. Aber aus der Realität derselben folgt dann allerdings, daß der Teufel im Stande ist, auch jetzt noch für eine Reihe sündhafter Regungen im Menschen der erste Urheber, das primum agens zu sein, auch jetzt noch die Anfänge solcher Regungen unmittelbar in uns entstehen zu lassen, somit direkt auf unsere Seele einzuwirken. Wie Satan das bewerkstelligen möge, werden wir vollends zu

ergründen nicht im Stande sein. Annähernd richtig mögen wir im Sinne der Scholastiker immerhin uns vorstellen, daß der Teufel die niederen Seelenkräfte, Phantasie und Einbildung, entweder durch Afficirung des leiblichen Organismus, besonders im Gebiete der animalischen Triebe, welche mit dem Seelenleben in nächster Verbindung stehen, oder auch (aber gewiß seltener) von außen her durch von ihm gestaltete, sinnlich wahrnehmbare Gebilde uns Eindrücke zumittelt und Bilder vorgaukelt, welche zur Sünde anreizen und so den Willen in Anspruch nehmen, auf die sündhaften Vorstellungen einzugehen. Daß Satan geradezu unsern Willen zu bewegen vermöge, ist eine durchaus verwerfliche Vorstellung; dem Willen kann er nur von außen, von unten und indirekt beikommen. Nach dem Grundsatze, daß das Außerordentliche sparsam vorkommt, sind solche Versuchungen im engern Verstande gewiß seltener anzunehmen, und um so weniger leichtfertig vorauszusetzen, als es, ganz evidente Fälle ungerechnet, meist schwer zu entscheiden sein wird, ob der Anfang einer sündhaften Lustempfindung unmittelbar von Satan herrührt, oder in der, freilich ursprüglich durch denselben Satan veranlaßten, Verderbniß der menschlichen Natur seinen Ursprung hat.

Halten wir an der Wirklichkeit der diabolischen Versuchungen im eigentlichen Sinne durchaus fest, so gehört es zu unserer Aufgabe, dieselbe gegen die möglichen Einwendungen und Anstände zu vertheidigen. Bedenken können hier von dreifacher Seite aus erhoben werden, von Seiten Gottes, des Teufels und des Menschen. — In erster Beziehung könnte es scheinen, daß durch die Macht, welche Satan von Gott eingeräumt worden, den Menschen also zu versuchen, unser Vertrauen auf Gottes Macht und Liebe erschüttert werde. Man bedenke jedoch, daß wir berechtigt sind, des Teufels Wirken im Verhältniß zu Gott und zu uns, uns nach Analogie eines dem Bösen ergebenen und einen unedlen Zweck mit großer Kraft und Einsicht verfolgenden Menschen vorzustellen. Der menschliche Versucher ist ja auch ein Teufel, und wenn beider Einwirken auch dem Grade nach verschieden sein mag, in der Art des Wirkens ist kein Unterschied zu entdecken. Zudem ist ja der Teufel als Geschöpf in jeder Hinsicht von Gott abhängig, besitzt keine Macht, als welche er von Gott empfangen hat, kann

nichts thun und wirken als was Gott ihm zuläßt, auch über seine Umtriebe waltet Gottes Vorsehung und Weltregierung, welche ihnen Ziel und Grenzen setzt, leitet sie ihren heiligen Absichten gemäß und hat es von Ewigkeit so geordnet, daß das Reich des Guten doch zuletzt obsiegt; oder, wie der hl. Thomas kurz und bündig sich ausspricht (*Sa.* p. I, qu. 114, art. 1): Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit . . . Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti ad bonum ea ordinando. So wie also der Mensch von Gott unbeschadet seiner Heiligkeit und Liebe in eine Lage versetzt werden kann, in welcher er von seiner bösen Lust oder von bösen Menschen versucht wird, ebenso kann Gott es zulassen, daß der Teufel ihn versucht. — Auf Seiten des Teufels selbst sind solche Versuchungen recht leicht zu begreifen. Wie der Krankheit wohnt auch der Bosheit eine gewisse Vitalkraft bei, in der sie sich auszubreiten sucht. Dem Satan ist die Bosheit zwar nicht anerschaffen, aber doch im prägnanten Sinne zur andern Natur geworden; somit handelt er nur naturgemäß, wenn er sein Reich auszubreiten sich bemüht. Haß gegen Gott, Neid gegen den Menschen stimuliren ihn, und geschieht es, wie wir früher nachwiesen, mit einem gewissen Interesse, mit einer Art von Lust, daß er seinen Umtrieben obliegt. Gibt es doch auch auf Erden bis zu einem solchen Grade in der Bosheit verkommene Menschen, welche mit Lust Andere, so viel sie nur vermögen, in ihr eigenes Verderben hineinzuziehen suchen: es sind Satans Helfershelfer auf Erden, vielleicht mehr zu fürchten als Satan selbst. Sollte aber Jemand wähnen, daß er deswegen von seinem Bemühen Abstand nehmen müsse, weil ihm bei seiner hohen natürlichen Einsicht einleuchten werde, daß im Ganzen doch seine arglistigen Pläne scheitern, und er nicht im Stande sein werde, Gottes Reich zu zerstören: der erwäge, daß es ihm immerhin doch eine (freilich höllische) Befriedigung gewähren könne, im Einzelnen vielfach sein Treiben mit Erfolg gekrönt zu sehen, sowie daß die auf Tugend und höherer Weisheit beruhende Erkenntniß, nur in Gott und in einem Gottes Willen entsprechendem Wirken sei wahre Seligkeit zu finden, ihm bei all seiner natürlichen Einsicht aberkannt werden muß. — Endlich was uns Menschen betrifft, so schaden uns die Einflüsterungen Satans nicht, so lange wir nicht auf sie ein-

gehen. Wahrhaft schädlich für das Seelenheil wird nur das Böse, welches wir mit Freiheit wählen, oder doch nicht zurückweisen. Und was für einen Unterschied würde es auch schließlich machen, ob die bösen Gedanken und Einflüsterungen vom Satan oder von einem verderbten Menschen ausgehen? Die eigentliche Entscheidung liegt stets in unserer Hand; was sine nobis in nobis ist, kann uns nichts anhaben; und so heftig auch Satans Reizungen sein mögen, unser durch Gottes Gnade gestärkter Wille kann sie in jedem Falle überwinden. So lehrt ausdrücklich die hl. Schrift 1. Kor. 10, 13: „Gott ist getreu, der da nicht zugeben wird, daß ihr über euere Kräfte versucht werdet; denn mit der Versuchung gibt er auch den Ausgang, daß ihr es zu ertragen vermöget.“ Man sollte über die Macht Satans, uns zu versuchen, niemals reden, ohne dieser Stelle zu gedenken. Freilich, wer einwilligt, wer mit seiner Schuld auf die Einflüsterung Satans eingeht, der mag sehen, in wessen Gewalt er sich begibt. Stehen wir aber fest gegründet in der Liebe Christi, so kann keine Macht im Himmel oder auf Erden uns von ihr scheiden, „auch nicht die Engel, die Mächte und Gewalten“, wie der Apostel Röm. 8, 38 versichert. Wie des Engels Mahnungen, so lassen auch des Teufels Versuchungen unsere Freiheit unangetastet.

So werden wir es uns denn nicht nehmen lassen, nach althergebrachter Sitte mit dem Katechismus drei Feinde unseres Heils aufzuzählen: die Welt, das Fleisch und den Teufel, und brauchen nicht, wie wohl geschehen, mit dem dritten scheu zurückzuhalten. Drei Feinde unseres Heiles nebeneinander haben wir anzuerkennen, nicht bloß die Welt, das Fleisch und durch beide den Satan, sondern außer den beiden auch den Satan, welcher auch unmittelbar uns anfechtet, obwohl er freilich dabei die Reizungen des Fleisches und der Begierlichkeit überhaupt nicht umgehen kann. Auch jetzt noch wandelt der Teufel unter uns herum, zu vergleichen einem brüllenden Löwen, der da sucht, wen er verschlinge. 1. Petri 5, 8.

5. Praktische Folgerungen und seelsorgliche Winke. — Solche Lehre ist in hohem Grade geeignet, nachhaltig auf unser Gemüth einzuwirken. Zunächst soll sie uns nach der apostolischen Mahnung anspornen, wachsam und nüchtern zu sein, damit wir der diabolischen Anfechtung nicht erliegen. Sie wird uns, gehörig erwogen, neuer-

dings mit Entsetzen zu erfüllen vor der Abscheulichkeit der Sünde, welche in die Gewalt des Fürsten der Finsterniß uns zu bringen vermag, und wird uns, indem sie durch den Zusammenhang mit der diabolischen Sünde auf das Ende der Bosheit hinweiset, uns laut warnen vor dem ersten Schritt auf einer Bahn, welche solchen Ausgang hat. Indeß soll uns diese Lehre nichts weniger als eine kindisch schreckhafte, abergläubisch grauenvolle Furcht vor dem Teufel und seinen Umtrieben, welche eine tüchtige Heilswirkung nur würden schädigen können, beibringen. Was uns diesbezüglich beruhigen kann, sahen wir bereits. Der lebendige Glaube an Gott und an denjenigen, welchen er gesandt hat, der alten Schlange den Kopf zu zertreten, d. h. ihr das Handwerk zu legen, läßt solche Furcht schon gar nicht aufkommen. Wir wissen, daß vor dem Namen Jesu, in welchem auch er das Knie beugen muß (Philipp. 2, 10), der Böse schüchtern zurückbebt; wir wissen, daß, wenn Gott nach Ankunft desjenigen, welcher bestimmt war, die Werke des Teufels aufzulösen, nun dennoch diabolische Anfechtungen zuläßt, das nur aus den heiligsten Beweggründen, und zwar in derselben Absicht, nach welcher auch durch die Wiedergeburt in der Taufe der Zunder der Begierlichkeit nicht getilgt wird (Trid. Sitz. 5. Dekr. 5.), geschehen könne, nämlich zur Prüfung und Bewährung der Kinder Gottes, damit die Tugend im Kampfe erstarke und durch die sittliche Anstrengung das Verdienst sich mehre; wir wissen, daß schließlich denen, welche Gott lieben Alles, auch die teuflischen Anschläge, zum Guten gereichen müssen (Röm. 8, 28). Schlüge uns Satan mit Krankheit, wie Hiob, was schadete es, wenn wir sie gleich diesem mit Geduld ertrügen; flößte er uns die abscheulichsten Gedanken ein, was schadete es, wenn wir solche nach dem Vorgange unseres Herrn, in festem Glauben abwiesen? Nicht blinde Furcht vor Teufels Einwirkung in uns zu erregen, ist die Tendenz dieses Lehrstückes, vielmehr soll die Ueberzeugung, daß Christi Gnade, wenn wir nur wollen, uns von der Obmacht des Satans befreiet hat, daß seine jetzigen Anstrengungen nur Nachzuckungen fieberischer Ohnmacht sind, welche an der Waffenrüstung Gottes abprallen (Ephes. 6, 11 ff.), mit innigem Dank gegen unsern Heiland erfüllen. Wer immer der Macht des Bösen in sich, der hoffährtigen wie der sinnlichen Begier die Spitze abgebrochen

hat, ja wer auch nur ernstlich sie niederzukämpfen bemüht ist, der braucht vor dem Teufel außer ihm, als welcher ja doch nur durch die böse Lust uns beikommen kann, keine besondere Furcht zu hegen. Gerade derjenige, welcher von dem Teufel im Sinne des Evangeliums und der Kirche nichts wissen will, wird, bei dem unaustilgbaren Bedürfnisse des menschlichen Herzens nach dem Glauben an übersinnliche Dinge, nur desto leichter einer abergläubischen und darum nichtsnutzigen Furcht vor der Nachtseite des Lebens, welcher die teuflischen Anfechtungen angehören, anheimfallen; denn wie die Erfahrung zeigt, hält des Freigeistes Ueberzeugung die Probe nicht aus; daher die nicht seltene Erscheinung, daß wer bei Sonnenlicht am hellen Tage über den Teufel und sein Gebahren spottet, beim Dunkel der Nacht wie Espenlaub vor ihm zittert. Auch war übermäßige Furcht gar nicht die Weise, in welcher unsere christlichen Vorfahren bei blühendem Glaubensleben die Lehre vom Teufel begriffen: trübsinnige Angst vor dem Teufel, an dessen Sein und Wirken man so ernstlich festhielt, findet sich im Mittelalter nicht: man gestattete sich gern einen Scherz in Hinsicht Satans und in der Legende wird er nicht selten zum „armen und dummen" Teufel (noch jetzt sprichwörtlich), welcher schließlich die Zeche bezahlen muß.

Letztere Bemerkung führt auf eine andere Erwägung. Man kann häufig genug auf Seiten des Unglaubens versichern hören, daß, wie vor der Sonne der Nebel schwindet, also vor dem Lichte der Aufklärung der neueren Zeit der Teufelsspuk außer Sicht getreten sei; denn während in den dunkeln Jahrhunderten der Vorzeit Alles voller Teufel und sein Erscheinen eine alltägliche Sache gewesen, höre und sehe man gegenwärtig nichts mehr von ihm, außer etwa hin und wieder bei halb blödsinnigen und phantastischen Menschen. Wir erwidern: Es fällt uns gar nicht ein, die vielen Teufelserzählungen der Vorzeit alle unbesehens für nackte Wahrheit ausgeben zu wollen; aber wenn wir einmal die Thatsache, jedenfalls unter erheblicher Beschränkung, einräumen wollten, sollte sich denn für das vergleichsweise seltene sichtbare Auftreten des Satans in der Neuzeit kein Erkärungsgrund auffinden lassen? Sollte nicht Satan selbst den Unglauben an seine Existenz zu seinen Gunsten ausbeuten, indem er sich wirklich, gilt es sein äußeres Auftreten, geflissentlich versteckt,

um die Menschen desto nachhaltiger und ausgiebiger von Innen anzufechten? Wer will uns denn verbürgen, daß die inneren Versuchungen des Teufels, am Ende weit gefährlicher als seine äußeren Erscheinungen, in der neueren Zeit nicht gerade um so häufiger geworden sind? Oder aber läßt sich manche Thatsache der Gegenwart, z. B. der schäumende Haß Vieler gegen das Christenthum nicht nur, sondern gegen alles Göttliche, anders als durch diabolische Einwirkung erklären? Der gerade augenblicklich, nachdem die Periode der faden Aufklärung ziemlich verschollen ist, so sehr im Schwung stehende Spiritismus, der unfraglich theilweise auf Einwirkung böser Geister zurückzuführen ist, beweist meines Erachtens deutlich genug, daß der Teufel, ohne sich als solchen zu verrathen, auch jetzt noch es versteht, der gesunden christlichen Lehre entfremdete Gemüther durch allerhand Geisterspuk zu berücken und in ihrer Abkehr vom christlichen Glauben zu bestärken, aber anderseits zeugt er freilich doch auch dafür, daß die Menschheit im Ganzen zu sehr sich vertieft hat, um im nüchternen und kalten Rationalismus, welcher alles Uebersinnliche abwirft, noch seine Befriedigung finden zu können. Wir sind der Meinung, daß bei überhandnehmendem Unglauben an die übersinnliche Welt diese selbst dem Menschen, soweit augenfällige Erscheinungen in Betracht kommen, ferner rückt, und daß daher bei Wiederkehr eines aufrichtigen Glaubens auch teuflische Erscheinungen wieder häufiger werden, aber eben damit ihren sittlich so gefährlichen Charakter mehr verlieren würden. — Will der Leser endlich wissen, was nach unserm Urtheile davon zu halten sei, wenn im Leben der Heiligen älterer Zeit, besonders heiliger Einsiedler, wie des hl. Antonius in der Wüste, und sonst in legendenartigen Klostergeschichten des Mittelalters so viel berichtet wird von Satan und seinen Anfechtungen bald in dieser bald in jener Gestalt, manchmal so, daß uns sein Auftreten kindisch vorkommt: so erachten wir, daß eine peremptorische Entscheidung für den einzelnen Fall überaus schwer, ja unmöglich ist. Im Ganzen aber stehen wir nicht an, unsere unmaßgebliche Meinung dahin zu formuliren: Ein beträchtlicher Theil der Erzählungen, welche die guten Mönche in der Einfalt des Herzens aufzeichneten, mag der Leichtgläubigkeit des Zeitalters preisgegeben werden. Aber damit reicht man nicht weit. Auch sind wir noch einverstanden, wenn Jemand dafür hält,

daß, so wie die Einsamkeit und ein dem Weltverkehr entzogenes Leben ihre großen sittlichen Vortheile haben, sie doch auch ganz natürlich geeignet sind, in Verbindung mit Wachen, Fasten und anderen ascetischen Uebungen die Phantasie aufzuregen und Dinge sehen zu lassen, welche in der Wirklichkeit nicht existiren, daß mithin manche Teufelserscheinungen in der Legende nur Gebilde einer erhitzten Phantasie gewesen sein mögen. Allein warum sollen wir denn, wenn sonst die Kritik nichts einzuwenden hat, einen guten Theil jener Berichte nicht für baare Wahrheit hinnehmen können? Begreift es sich doch, daß, je außerordentlicherer Begnadigung Gott jene Heiligen würdigt, er sie auch zu ihrer Bewährung um so außerordentlichere Versuchungen konnte bestehen lassen: verfährt doch Gott mit Jedem nach seiner Art und theilt Jedem nach dem Maße seiner Kraft zu (Ps. 17, 27); und anderseits ist eben so begreiflich, daß bei so hochbegnadigten Personen die Hölle Alles, was in ihrer Macht steht, aufzubieten bestrebt sein mußte. Damit verliert sich das Befremdliche jener außerordentlichen Vorkommnisse.

Zum Schlusse gestatten wir uns einige Bemerkungen über die Grundsätze, welche der Seelsorger in der Behandlung der diabolischen Versuchungen für die Pastoration zu befolgen habe. Aus unserer Erörterung leuchtet ein, daß man von teuflischen Anfechtungen im weiteren und im engeren Sinne reden könne. So wenig nun selbst der Theologe in einzelnen Fällen zwischen beiden unterscheiden kann, so wenig wird das christliche Volk überhaupt solche Unterscheidung treffen, und insgemein, wenn von teuflischen Versuchungen zu ihm gesprochen wird, an unmittelbare Einflüsterungen denken. Nun kann aber der Seelsorger unbeschadet der Wahrheit beim Vollzuge seiner Obliegenheiten auf der Kanzel und im Beichtstuhle einen häufigeren oder auch selteneren Gebrauch von der Erwähnung des Teufels machen, je nach Gutbefinden. Fragt sich also, was soll ihn in seinem Verhalten leiten? Die Berufung auf Satan bei sündlichen Versuchungen kann einen heilsamen, aber auch einen schädlichen Einfluß ausüben. Schädlich wäre gewiß der Einfluß, wenn diese Berufung das sittliche Urtheil und Gericht über uns selbst verunreinigte, indem es den Menschen veranlassen könnte, Sünde und Schuld von sich abzuwälzen, und durch den Gedanken, das Böse in ihm rühre

von Satan her, leichtfertig darüber hinwegzugehen; dann kommt es leicht zu solchen abscheulichen Aufstellungen, wie sie die Kirche beim Aftermysticismus, z. B. eines Michael Molinos, verurtheilen mußte; schädlich auch schon, wenn solche Berufung dem Ernst einer strengen Selbstprüfung vorkommenden Falles entgegenwirkte, indem sie uns der freilich oft peinlichen, aber heilsamen Mühe überheben würde, der Genesis des Bösen im eigenen Busen bis zu den allerersten Anfängen in der Wurzel nachzuspüren; schädlich überhaupt, wenn solche Berufung mit abergläubischer schreckhafter Besorgniß, welche mit dem Vertrauen auf Gott unvereinbar, uns quälen würde. Heilsam jedoch wird die Berufung auf Satan sein, wenn sie dazu dient, im Menschen den Abscheu vor der Sünde, welche Satans Werk ist, zu erhöhen, wenn sie angesichts unserer Versuchlichkeit durch Satan unsere Wachsamkeit auf uns selbst und den Gebrauch der Gegenmittel gegen seine Einflüsterungen fördert, wenn sie das Dankgefühl gegen den Heiland, dessen Gnade uns aus Satans Gewalt befreiet, steigert. Demgemäß wird der einsichtige Seelsorger in der Erwähnung des Satans mit großer Behutsamkeit, unter Berücksichtigung der Eigenart eines Jeden, zu dem er spricht, verfahren. So wird er, wenn er Jemanden vor sich hat, welcher nach der Kirchenlehre die Wirklichkeit satanischer Versuchungen unbeanstandet läßt, aber in der Beurtheilung des einzelnen Falles hartgläubig lieber die eigene böse Lust verantwortlich macht, nicht leicht den Teufel mit Gewalt aufdringen; er wird ein erregtes und ängstliches Gemüth, welches schon beim Namen des Teufels zittert, nicht ohne Noth mit dem Schrecken vor Satan quälen. Dagegen könnte es sich wohl treffen, daß die Berufung auf Satan einen noch gläubigen aber sittlich verkommenen Menschen, auf Satan, dem er durch sein Sündenleben verfallen ist oder zu verfallen nahe steht, heilsam erschüttere; auch könnte es für eine Gemüthsverfassung, welche zu peinlicher Selbstquälerei neigt, unter Umständen sogar ermuthigend und tröstlich sein, wenn sie angehalten wird, sogar die abscheulichsten Gedanken, welche sie widerwillig leidet, als Einflößung Satans zu verachten und in der Kraft Christi geringschätzig zu behandeln. Das seelsorgliche Verfahren muß die Geister zu unterscheiden wissen und mit kluger Discretion nach Lage der Dinge verfahren. Im Ganzen aber erachte ich, daß für Förderung der

Sittlichkeit und Religiösität wenig gewonnen wird, wenn der Lehrer des Christenthums den Namen des Teufels vor dem Volke beständig im Munde führt. Auf jeden Fall ist es doch unsererseits die Hauptsache, daß wir nach der Mahnung des Apostels demselben durch Wachsamkeit und Nüchternheit entgegen arbeiten; daß wir die Mittel, welche der Heiland selbst uns gegen die Obmacht des Satans an die Hand gibt, vor Allem Fasten und Gebet, Matth. 17, 20: „Diese Art der Dämonen wird nicht ausgetrieben, als nur durch Gebet und Fasten" fleißig anwenden; daß wir die der Kirche, in welcher Satans Herrschaft gebrochen ist, anvertrauten und in ihr waltenden geistigen Gegenmittel gegen die teuflischen Einwirkungen, Sakramente und Sakramentalien, vertrauensvoll gebrauchen. Mehr können wir unserseits Satan gegenüber durchaus nicht leisten; seinen Anfechtungen unmittelbar entgegen zu wirken, liegt nicht in unserer Macht; wir können uns dem dritten Feinde unseres Heiles gegenüber nur so zur Wehr setzen, daß wir die beiden andern, das Fleisch durch Wachsamkeit und Abtödtung, die Welt durch Zurückgezogenheit und stille Einkehr in uns selbst bekämpfen. Und daß dies geschehe, darauf soll auch seelsorglich in der Lehre von den Teufelsversuchungen der größte Nachdruck gelegt werden. Wir haben, um mit Vater Abraham im Paradiese (Luk. 16, 29) zu sprechen, Moses und die Propheten, wir haben dazu noch Christus und die Apostel, erklärt und ausgelegt in der Kirche; folgen wir diesen, so braucht uns, was darüber hinaus liegt, das dunkle Reich der bösen Geister, weiter nicht zu schrecken und anzufechten. Darum schließen wir mit den Worten des Hermas im „Hirten" (lib. 2. mand. 7. und 12): „Den Teufel fürchte nicht, denn in ihm ist keine Obmacht . . . Er kann nicht obsiegen über die Knechte Gottes, welche von ganzem Herzen auf ihn hoffen."[1]

---

[1] *Τὸν διάβολον μὴ φοβηθῇς, ὅτι δύναμις ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι . . . οὐ γὰρ δύναται καταδυναστεύειν τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, τῶν ἐξ ὅλης καρδίας ἐλπιζόντων ἐπ᾽ αὐτόν.*

b. Der physische Einfluß des Teufels auf die Menschen überhaupt und die Teufelsbesessenheit insbesondere.

§ 10.

1. Eingang und Vorerinnerungen. — Es erübrigt, nunmehr auch den physischen Einfluß, den die bösen Geister, zum Nachtheil unserer leiblichen und zeitlichen Wohlfahrt auf uns üben, zur Darstellung zu bringen. Im Allgemeinen ist in dieser Hinsicht zu lehren, daß die Teufel, unter Gottes Zulassung, uns auch am Leibe und den äußeren Glücksgütern zu schaden vermögen. Die hl. Schrift unterrichtet uns darüber durch Vorführung von Beispielen, und braucht desfalls nur, was das A. T. betrifft, auf den frommen Dulder Hiob (in den zwei ersten Kapiteln des von ihm benannten Buches), den Satan nach Beraubung seiner zeitlichen Habe von Kopf bis zu den Füßen mit garstigen Beulen schlug, sowie an den Asmodäus Tob. 6, 14 ff., welcher die sieben Männer der Sarah in der Brautnacht erwürgte, erinnert zu werden. Das N. T. bezeugt uns dasselbe, wie der einfache Hinweis auf die Schweine der Gadarener, in welche Matth. 8, 28 ff. auf Geheiß des Heilandes die Dämonen fuhren und sie in den See stürzten, sowie auf die Krankheiten, mit welchen zur Zeit Jesu die Dämonen einzelne Menschen plagten nach dem Bericht der Evangelien (weiter unten) zur vollen Genüge erweiset. In solch allgemeiner Fassung ist dies Lehrstück, wie selbstverständlich, so ohne weiteres wissenschaftliches Interesse. Während nun einige specielle Arten diabolischer Einwirkung dieses Genres, weil deren dogmatische Währung, von vorn herein wenigstens, als zweifelhaft erscheint, wie Bann, Zauber und Hexerei, am Schlusse von uns beurtheilt werden sollen, muß ihrer historischen und dogmatischen Wichtigkeit wegen eine Art derselben, welche von jeher in hohem Maße die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, und in neuerer Zeit, wiederum besonders in der Periode der Aufklärung, Gegenstand des heftigsten Angriffes geworden ist, desto sorgfältiger und umständlicher erwogen werden. Wir meinen jene physische Einwirkung des Teufels auf den menschlichen Leib, die man die Teufelsbesessenheit zu nennen pflegt; hat doch auch die bezügliche Kirchenlehre — denn eine solche liegt, wie wir später darthun wollen, allerdings vor — ihre eigenthümlichen

Schwierigkeiten. Da es sich dabei in erster Linie um die Richtigstellung und Beurtheilung biblischer Thatsachen handelt, so muß hier freilich tief in die biblische, genauer neutestamentliche Exegese eingegriffen werden; allein die Dogmatik hat ihres Amtes zu walten, und darf die zu lösende Aufgabe nicht einfach jener theologischen Disciplin zuweisen, weil die wissenschaftliche Erörterung, ohne die biblische Grundlage erschöpfend festgestellt zu haben, welche nur durch eine der Bibelexegese nicht zuzumuthende Zusammenfassung des Einzelnen gewonnen werden kann, haltlos in der Luft schweben würde. Dies zur Entschuldigung eines anscheinenden Uebergriffes in fremdes Gebiet.

Man definirt die Teufelsbesessenheit oder auch Teufelsbesitzung als jenen Zustand eines Menschen, bei welchem der Teufel örtlich in seinen Leib hineingefahren, denselben bewohnt und ihn nach Maßgabe der von Gott zugelassenen Befugniß in Bewegung setzt und auf mannigfache Weise quält. Weil der Teufel in den Leib des Menschen eingezogen und ihn wie eine Wohnung in Besitz genommen hat, so heißt der Zustand die teuflische Besitzung oder Besessenheit, und die also gequälten Menschen selbst die Besessenen, in der Kirchen- und Schulsprache *possessio* (auch obsessio) diabolica, a diabolo *possessi* (obsessi). Da eine eigentliche Theorie der Besessenheit nicht sowohl der Dogmatik als vielmehr der Mystik (vgl. die letzten Bände von Görres großem Werke) zufällt, so sehen wir von der Unterscheidung einzelner Arten derselben (obsessio, possessio, circumsessio) hier ab, uns mit allgemeinen Begriffsbestimmungen begnügend. Eine zweite, namentlich in der alten Kirche übliche, aber auch zur Zeit noch nicht völlig antiquirte Bezeichnung jener Unglücklichen ist die der „Energumenen“ (ἐνεργούμενοι, gleichsam *inoperati*, passivisch, nämlich a daemone).[1]

[1] Indeß ist doch zu bemerken, daß man vor Alters die teuflische Energesis nicht selten in weiterm Sinne von geistiger Besessenheit durch Sünde und Unglauben verstand. Beide überantworten den Menschen der geistigen Knechtschaft Satans. Wenn beim feierlichen Taufritus der Exorcismus (Teufelsbeschwörung) zugleich mit der Widersachung (abrenuntiatio, ἀπόταξις) des Satans angewendet wird, so ist dabei vorwaltend an die geistige Zuständlichkeit des Täuflings zu denken, während für die physische Seite nicht eigentliche Besessenheit, sondern nur im Allgemeinen die physische Obmacht anzunehmen ist, welche der Teufel über die unerlösete Creatur überhaupt ausübt.

Unser Lehrstück trifft hauptsächlich ja eigentlich nur biblische, genauer neutestamentliche Thatsachen; für die Folgezeit kann nur die Möglichkeit im Allgemeinen, nicht die Thatsächlichkeit im Einzelnen dogmatische Gewähr beanspruchen. Es handelt sich nämlich darum, ob die in den Evangelien, aber auch in andern Büchern des N. T. so häufig und umständlich als vom Teufel geplagte Menschen beschriebenen Personen wirklich in obigem Sinne vom Teufel besessen gewesen sind. Didaktisch trägt das N. T. über diese gewiß außerordentliche Erscheinung eigentlich nichts vor: es berichtet nur historisch über solche Personen, und hebt besonders hervor, daß der Heiland die Teufel aus ihnen getrieben und auch den Aposteln die Vollmacht verliehen, dasselbe vorzunehmen, von welcher diese dann auch mit Erfolg Gebrauch gemacht. Indeß ist klar, daß hier die Thatsachen einen lehrhaften Hintergrund haben, den nämlich, daß, soll anders das Wort der hl. Schrift zu Recht bestehen, der Teufel wirklich die Macht habe, eine solche von vorn herein allerdings sehr auffallende Einwirkung auf den Menschen auszuüben. — Die Personen, von denen hier die Rede ist, tragen in der hl. Schrift durchgängig den Namen der *δαιμονιζόμενοι*, *daemoniaci*, der „Dämonischen". Es wird angezeigt sein, in der Verhandlung mit den Gegnern, welche, um es gleich hier zu sagen, in den Dämonischen nacktweg nur natürliche Krankheitserscheinungen anerkennen wollen, diesen Namen wenigstens so lange beizubehalten, bis wir die eigentliche Teufelsbesessenheit nachgewiesen haben. Darauf mag aber gleich schon aufmerksam gemacht werden, daß das N. T. (etwa mit Ausnahme von Ap.-Gesch. 10, 38, wo jedoch nur allgemein referirt und keine einzelne Thatsache berichtet wird) die Erscheinungen nicht mit dem „Teufel" oder dem „Satan" in Verbindung bringt, sondern stets nur die „Dämonen" heranzieht. Will die hl. Schrift etwa darauf hinweisen, daß bei dieser Art der Einwirkung die untergeordneten bösen Geister vorzugsweise thätig sind, während die moralische Einwirkung der Versuchung dem Fürsten derselben, dem Teufel *κατ' ἐξοχήν* vorbehalten bleibt? Sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich. Denn darauf deutet auch der dem Heiland von den Pharisäern zugeschleuderte Vorwurf, daß er die Dämonen durch Beelzebub ihren Obersten austreibe (Luk. 11, 14). Doch verschlägt das für die Natur der Sache nichts. Andere Varianten der

biblischen Bezeichnung sind: „einen Dämon, einen unreinen Geist haben (δαιμόνιον, πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχειν, daemonium, spiritum immundum habere)," „vom Teufel, vom Geiste getrieben, gequält werden (δαιμονίῳ, πνεύματι ἄγεσθαι, βασανίζεσθαι, a daemone, spiritu agi, torqueri)" u. dgl.

Wir erachten, der Uebersichtlichkeit halber, den Gegenstand in folgender Weise disponiren zu sollen. Zuerst erörtern wir die biblische Thatsache, ihre unumstößliche Begründung nachweisend; darauf berichten und prüfen wir die Aufstellung der Gegner, ihre Haltlosigkeit darthuend; dann befassen wir uns mit den positiv biblischen Bedenklichkeiten; endlich sollen die theoretischen Schwierigkeiten dieses Lehrstückes erwogen werden; was dann über die Traditions- und Kirchenlehre noch zu erinnern erübrigt, wird den Schluß der Abhandlung bilden.

2. Die biblische Thatsache in ihrer Unumstößlichkeit. — Die Dämonischen des N. T., behaupten wir, sind wirklich vom Teufel besessene Menschen gewesen. Um diesen Satz zu erweisen, zeichnen wir aus den in den Evangelien so überaus häufig erzählten Fällen vier aus, welche die klarsten Beweismomente mit sich zu führen scheinen. Zuerst stehe der Mann „in unreinem Geiste" in der Synagoge von Kapharnaum bei Mark. 1, 23 ff. Darauf an zweiter Stelle der Dämonische zu Gadara in der Pentapolis bei Luk. 8, 26 ff. (vgl. Mark. 5, 1 ff.; Matth. 8, 28 ff., bei dem man wohl annimmt, daß er zwei Begebenheiten in eine verschmolzen habe, nennt zwei Dämonische und den Ort Gergasa: auf die biblische Harmonistik brauchen wir uns hier nicht einzulassen). Der dritte Fall trifft den dämonischen Knaben am Fuße des Berges nach der Verklärung, Matth. 17, 14 ff., Mark. 9, 14 ff. und Luk. 9, 37 ff.: er heißt speciell der „Mondsüchtige" (σεληνιζόμενος, lunaticus). An vierter Stelle heben wir aus die Tochter des kananäischen Weibes Matth. 15, 21 ff., vgl. Mark. 7, 24 ff., wo sie die Syrophönizierin genannt wird. Wir mögen sie Kürze halber die „Syrophönissa" heißen. Diesen vier evangelischen fügen wir einen fünften außerevangelischen Fall bei, den des Mädchens von Thyatira, welche, Ap.-Gesch. 16, 16, einen Wahrsagergeist (Pytho) hat, den der Apostel Paulus austreibt; sie kann als „Pythonissa" in aller Kürze bezeichnet werden.

Aus den fünf angezogenen biblischen Berichten, auf welche wir die Beweisführung wesentlich gründen, heben wir nun vorerst folgende hervorstechende Merkmale hervor. 1. Wollen wir auch auf den damaligen Volksglauben, daß diese Unglücklichen mit dem Dämon behaftet waren (ein solcher tritt uns in allen Erzählungen unwidersprechlich entgegen) zunächst kein Gewicht legen, so lehren doch die Hagiographen ganz bestimmt, daß der Heiland in eigener Machtfülle und die Apostel unter Anrufung seines Namens den „Dämon ausgetrieben" haben (*δαίμονα ἐκβάλλειν,* daemonem ejicere), daß beide dem Teufel befohlen haben, vom Geplagten auszuziehen: „Schweig und fahre aus" (*φιμώθητι καὶ ἔξελθε,* obmutesce et exi, im ersten Falle), „ich befehle dir im Namen Jesu auszugehen" (*παραγγέλλω σοι,* praecipio tibi, bei der Pythonissa); und daß sie wirklich „ausfuhren" (*ἐξῆλθεν,* exiit, in beiden Fällen). — 2. Der Heiland redet vor allem Volke die Dämonen förmlich an, und bezeichnet die Angeredeten geradezu als Dämonen oder als unreine Geister. Sieh den Dämonischen von Kapharnaum, erster Fall (vgl. auch noch Mark. 9, 25: „Stummer und tauber Geist, ich befehle dir aus zufahren") und vgl. die Pythonissa. — 3. Der Heiland hält mit den Dämonischen, welche er anredet, ein ordentliches Zwiegespräch; er fragt sie nach ihrem Namen und sie antworten in der Eigenschaft von Dämonen: nicht nur legen sie Bekenntniß ab von Christi Gottheit, sondern bitten den Herrn, sie doch nicht durch Austreibung vor der Zeit zu quälen, und, wenn's nicht anders sein könne, in die Schweine fahren zu dürfen. So der Gadarener oder die beiden Gergasener, zweiter Fall. — 4. Die Geister fahren dann aus, bisweilen unter großem Lärm und Zerrung des Unglücklichen; so zu Kapharnaum, erster Fall, und beim Mondsüchtigen, dritter Fall.

Aus den übrigen Berichten fügen wir nur sporadisch noch einige charakteristische Züge in fortlaufender Aufzählung bei. 5. Das Volk und seine Führer, die Pharisäer, nehmen nicht nur keinen Anstand, die Wahrheit der Austreibung der Dämonen durch Christum anzuerkennen, sondern schreiben dieselbe einer magischen, der Verbindung mit ihrem Obersten entnommenen Kraft zu. Der Heiland widerlegt seine Ankläger nicht etwa mit Darlegung der Nichtigkeit solcher Dämonenplage, sondern also, daß er, indirekt ihre Voraussetzung bestätigend, nur die

Verbindung mit dem Haupte der Dämonen als innerlich unmöglich darthut, sieh Matth. 12, 25 ff. und die Parallelstellen. — 6. Der Heiland faßt und erklärt die aus den Geplagten ausgefahrenen Dämonen so bestimmt als concrete Geistwesen, daß er ihren vorläufigen Wohnort bezeichnet und ihre innere Absicht angibt; Matth. 12, 43 ff. — 7. Auch im engern Kreise der Jünger, wo doch gewiß ein etwaiges Vorurtheil des Volkes weniger zu berücksichtigen und genauere Belehrung angezeigt war, verfährt der Heiland nicht anders, als vor dem Volke. Als die zweiundsiebzig von ihrer Missionsreise heimgekehrt dem Meister mit Freuden berichteten, daß sogar die Dämonen sich ihnen unterworfen, weiset der Heiland sie nicht zurecht, sondern bestätigt sie in ihrer Meinung, scheint auch sich zu freuen, daß es mit Satans Macht auf Erden zu Ende gehe: „ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen," Luk. 10, 17 f. — 8. Der Heiland hat unter andern Vollmachten seinen Aposteln feierlich die Macht, Teufel auszutreiben, verliehen, Matth. 10, 1: „er gab ihnen Macht über die unreinen Geister, sie auszutreiben", und besonders bei seiner Auffahrt nach Mark. 16, 17: „In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, neue Sprachen reden u. s. w." Und die Apostel haben mit Erfolg diese Vollmacht ausgeübt (oben, fünfter Fall).

Wer immer diese Data ruhig und ohne Vorurtheil erwägen will, wie kann er, vorausgesetzt, daß er noch einige Achtung vor Gottes Wort, einigen Respekt vor den Aussagen Christi und der Apostel hat, ein anderes Urtheil sich zu bilden, als dies: die Dämonischen im Evangelium sind nach der für uns maßgebenden Ueberzeugung Christi und der Apostel wirklich und leibhaft vom Teufel geplagte Menschen gewesen? Man versuche es einmal, in obigen Thesen besonders unter Nr. 3 und 6 im Sinne der Gegner Krankheiten zu substituiren und man wird finden, daß man auf baaren Unverstand stößt. So wird schon der thatsächliche Bericht der hl. Urkunden, so lange noch deren historische Glaubwürdigkeit festgehalten wird, den Unbefangenen von der Wirklichkeit der Teufelsbesessenheit überzeugen. Die Widerlegung der gegnerischen Ansicht wird uns jedoch in dieser Ueberzeugung noch bestärken.

3. Die Ansicht der Gegner in ihrer Haltlosigkeit. — Seit dem

um die Mitte des vorigen Jahrhunderts lebenden Joh. Sal. Semler, welcher als der Vater des außerkirchlichen Rationalismus gilt, ist es die Periode der Aufklärung hindurch fast an der Tagesordnung gewesen, an den Dämonischen im Evangelium sich die Sporen zu verdienen und die Lanze zu brechen. Leider hat die kalte Zugluft rationalistischer Aufklärung damals auch nachtheilig auf die katholische Theologie eingewirkt. Unter den Katholiken darf Joh. Jahn der Wiener Theologe, sonst ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit, aber seicht in dogmatischen Dingen, als der Vormann gelten: in seiner „biblischen Archäologie“ stellt er die Gründe für und wider die Besessenheit ohne förmliche Entscheidung einander gegenüber, aber so, daß man leicht sieht, auf welche Seite ihr Verfasser neigt. Bis vor einem halben Seculum etwa waren die „Teufelsbesitzungen“ des N. T. so recht der Prüfstein, an dem man abnahm, ob und wie weit Jemand nach der Manier des Zeitgeistes gehörig aufgeklärt war.[1] Einige Spätlinge abgerechnet ist jedoch die Zeitenwende in der theologischen Wissenschaft schon seit mehreren Decennien eingetreten, und selbst außer der Kirche haben sich ernstliche Stimmen hören lassen. Wissenschaftlich lohnt es jedoch immer noch, auf die Einreden der Gegner einzugehen.

Es werden also die Dämonischen lediglich als natürlich Kranke, und folgeweise wird die Austreibung der Dämonen als natürliche Krankenheilung erklärt. Bei diesen dämonischen Krankheiten denkt man vorzüglich an Störung des Nervensystems, Zerrüttung des Bewußtseins, Wahnsinn. Von Christo nnd den Aposteln behauptet man dann, daß sie ungeachtet besserer Einsicht (doch finden sich auch solche Männer, welche kühn genug sind, mindestens die Apostel als selbst noch im Wahne des Volksglaubens befangen anzusehen) der irrigen Volksmeinung sich anbequemt hätten. Um diese Hypothese annehmlicher zu machen, fügt man hinzu, es sei der Irrwahn damals beim Volke

---

[1] Dem jüngern Geschlechte wird unglaublich vorkommen, was damals in theologischen Hörsälen in dieser Richtung tradirt ward. In meiner Jugend habe ich von älteren Geistlichen schreckliche Proben davon erzählen hören. So soll in jener Periode einmal ein Docent der katholischen Theologie seine Zuhörer dahin haranguirt haben: wer da glaube, daß auf Geheiß Christi Teufel in die Säue gefahren, sei selbst nicht besser, als eine . . . .

so tief gewurzelt gewesen, daß der Herr es nicht für zeitgemäß erachtet habe, ihn zu widerlegen, weil das seine Gefahr gehabt haben würde; auch sei dies jüdische Vorurtheil an sich nicht so schädlich gewesen und habe darum auf sich beruhen bleiben können, zumal es mit der Sendung des Herrn, das Reich Gottes zu verkünden, in keinerlei Verbindung gestanden; und die Apostel späterhin, vollauf mit der Predigt der Lehre Christi beschäftigt, hätten sich keine Zeit genommen, jenes jüdische Vorurtheil zu widerlegen. — So viele Irrthümer, als Sätze. Doch sehen wir einstweilen von der Emballage ab und prüfen die Waare im Detail.

Das erste Beweismittel unserer Gegner betrifft die namentliche Bezeichnung jener Unglücklichen. Der Dämonische, heißt es, ist ein solcher, welcher den Dämon oder Geist hat. Nun besagt aber die Ausdrucksweise „einen Geist haben" mit beigefügtem Attribute nach constantem Sprachgebrauche der damaligen Zeit nichts mehr, als jene durch das Attribut bezeichnete geistigleibliche Beschaffenheit krankhafter Art an sich tragen. Das war damals volksthümliche Auffassung; und wenn das leichtgläubige Volk bei ungewöhnlichen Krankheitsfällen gern an übersinnliche Einwirkung denkt, so weiß jeder Gebildete, daß das wenig auf sich hat. Uebrigens war es zur Zeit Christi ein, wenn auch durch volksthümliche Anschauung begründeter, doch nur einfacher Sprachgebrauch, dem auch der Gebildete, unbeschadet gegentheiliger Auffassung und ohne über die Natur der Krankheit sich auszusprechen, sich fügen kann und darf. So ist auch der Heiland verfahren. Und wenn derselbe auch einen Schritt weiter gegangen, und die Heilung solcher Krankheit als Austreibung des betreffenden Dämons bezeichnet habe, so ist das nur naturgemäße Fortsetzung des bestehenden usus loquendi. — Um nun auch den Gegnern gerecht zu werden, wollen wir einräumen, daß durch die namentliche Bezeichnung der Personen als „Dämonischer" für sich allein der biblische Nachweis wahrer Teufelsbesessenheit nicht genügend erbracht werden könne. Ein analoger Sprachgebrauch ist auch sonst der hl. Schrift keineswegs fremd. Wenn die Juden vom Vorläufer und von Christo selbst sagen, daß sie einen Dämon hätten (Luk. 7, 33 und Joh. 8, 48), so ersieht man leicht, wie das gemeint war, nämlich daß sie wahnwitzig seien. Ausdrücke, wie „Geist

der Unreinigkeit, der Krankheit, des Unglaubens, des Trübsinnes, der Bosheit", sind biblische Redensarten, welche noch keine Besessenheit importiren. In den rabbinischen Schriften erstreckt sich dieser Sprachgebrauch noch viel weiter, so daß beinahe jede außerordentliche Leidenschaft, jede besondere Temperamentsanlage, jedes auffallende Körpergebrechen als dämonisch und zwar von einem bestimmten Dämon herrührend bezeichnet wird. Sieh Sepp's „Leben Jesu", 2. Thl. 1. Bd. S. 35 ff. (erste Aufl.)[1] Läßt sich nun ein solcher Sprachgebrauch nicht leugnen, so folgt, daß der Name eines „Dämonischen" vorerst im Munde des Volkes gar nicht beweisend sein würde. Wenn daher die hl. Schrift nur berichtete, Christus habe unter Andern auch solche, welche man als Dämonische ihm vorführte, geheilt, und selbst wenn die Evangelisten oder auch der Herr sie einfachhin als dämonisch bezeichnet hätte, so würde daraus noch nicht eine wahre Teufelsbesitzung erweisbar sein; denn bei unbegrenzter Wahrhaftigkeit kann man sich durch den Sprachgebrauch einmal festgestellter Ausdrücke bedienen, sollte ihnen auch bei ihrer Entstehung eine unrichtige oder ungenaue (denn daß dem Satan, von welchem alles Uebel auf Erden seinen letzten Ursprung hat, Krankheiten und Fehler des Temperaments im weiteren Sinne zugeschrieben werden können, leugnen wir nicht) Vorstellung anhaften. Aber bleibt denn der biblische Bericht dabei stehen? Wir wollen sogar unsern Gegnern noch mehr einräumen. Wir haben durchaus nichts gegen die Annahme, daß manche der biblischen Dämonischen (auch) natürlich Kranke, geistig Verstörte gewesen seien. Waren sie aber das allein? Für einzelne Fälle mögen wir zugestehen, daß ein Mehreres nicht streng beweisbar ist. Vielleicht könnte man (wie auch Sepp a. O. andeutet) den Kanon aufstellen, daß wo die Evangelisten das besondere Gebrechen oder Laster bei den Dämonischen namhaft machen und weiter zur Sache nichts beifügen, wirklich nur an natür-

[1] Selbst das klassische Alterthum hatte verwandte Vorstellungen und gebrauchte entsprechende Ausdrücke. Bei den Griechen hießen gewisse Kranke *δαιμονιόληπτοι*, auch *δαιμονιαζόμενοι*; lateinisch kommen vor *lymphati, larvati* (lymphae und larvae = Spukgeister, Gespenster): es waren wohl Epileptische. Selbst diesem noch bei uns technisch gebliebenen Worte mag ursprünglich eine analoge Vorstellung zu Grunde liegen.

liche Zustände zu denken, oder doch das Gegentheil nicht zu beweisen sei; hat doch auch der hl. Augustin für einen einzelnen Fall irgendwo geäußert: Forte revera freneticus erat, et propter ista daemonium pati putabatur. Hiernach würden z. B. die sieben Dämonen, welche Christus nach Luk. 8, 1 aus der Magdalena getrieben, nur eben so viele Leidenschaften ausdrücken, da ja ihre Hauptsünde, die Unreinigkeit, mit Namen genannt wird; auch würde die Frau in der Synagoge nach Luk. 13, 11 ff. nur eine natürlich Kranke gewesen sein, da ihr Gebresten, die Verwachsenheit des Leibes, angegeben wird; oder vielmehr, es würde in diesen Fällen der Beweis wahrer Besessenheit nicht zu führen sein. Das Alles räumen wir ein, aber was ist damit im Sinne der Gegner gewonnen? Es handelt sich hier nicht um Volksmeinung, es handelt sich nicht um bloß namentliche Bezeichnung nach vulgärem Sprachgebrauch, es handelt sich hier um weitaus mehr. Man beachte die oben angezogenen Aussagen Christi, namentlich in den fünf Hauptfällen: sie fügen sich der Anbequemungstheorie der Gegner durchaus nicht. Hätte wohl Christus seiner vermeintlichen Ueberzeugung, um einmal so zu sprechen, so viel vergeben dürfen, daß er nicht bloß vor dem Volke, sondern auch im Kreise der Jünger die Erscheinungen ebenso deutete, ohne irgendwo auch nur eine Ahnung eines abweichenden Urtheils zu geben, daß er, unaufgefordert sogar, über das Treiben der Dämonen in solchen Fällen sich umständlich erklärte, dieselben mit Namen nannte, und sich mit ihnen in Zwiegespräche einließ? Gesetzt einmal, daß er mit der eigenen besseren Ueberzeugung hätte zurückhalten wollen, wozu denn ohne Noth und Anlaß solche eben so entschiedene wie eingehende Aeußerungen? Auch ist unwahr, daß der angebliche Wahnglaube der Teufelsbesitzungen eine ganz gleichgültige Meinung sei, setzt sie der Herr doch auf die entschiedenste Weise mit dem Reiche Gottes, das er verkündigte, in Zusammenhang (S. 153 f.). Man erinnere sich doch, daß Christus in andern Fällen, wo ihm Vorurtheil entgegentrat, ohne unzeitige Schonung und mit voller Entschiedenheit dasselbe bloßstellte, wie beispielshalber manche Satzungen des mikrologischen Pharisäismus. Auch mit der Bedenklichkeit der Berichtigung falscher Ansicht in unserm Falle hat es wenig auf sich, denn auf den Beifall der Sadduzäer (sieh oben S. 15 f.) war dabei vornweg zu rechnen. Wenn

nun aber unsere Gegner, indem sie das Mißliche ihrer Aufstellung betreffs der Person Christi fühlen, die maßgebenden Umstände des Berichts den Evangelisten und Aposteln beilegen, (also auf incorrekte sagengeschmückte Darstellung sich berufen) und diese dann selbst des Vorurtheils und der Unwissenheit bezichtigen, so ist es nicht dieses Ortes, auf solche Verunglimpfung der Hagiographen einzugehen. Sollten wir also auch einige wenige Fälle als nicht beweisbar oder gar auch als nicht dahingehörig preisgeben müssen, es erübrigen deren so viele, daß im Allgemeinen die Thatsache bis dahin biblisch feststeht.

Weiter aber behaupten die Gegner, die Symptome bei den Dämonischen im N. T. seien genau dieselben, wie bei natürlichen Krankheitsfällen gewisser Art, und so sei man berechtigt, von gleicher Wirkung auf gleiche Ursache zu schließen. Als Krankheiten der Art gibt man an Zerrüttung des Nervensystemes und in Folge des Trübung des Bewußtseins, von leisen Anfängen der Fallsucht an bis zur ausgebildeten Tobsucht, und im Geleit damit Verrücktheit und Raserei. Die Symptome selbst, auf welche man hinweiset, sind die aus der Schrift bekannten: Lähmung im Gebrauche der Gliedmaßen, Gebundensein der Zunge und des Gehörs (Stummheit, Taubheit), Zuckungen, Zerrungen, Krämpfe, Schäumen des Mundes, Fletschen der Zähne, und dabei wildes Herumirren, Vermeidung des geselligen Verkehrs, Lagern in öden Gegenden, Schluchten und Grüften, Wüthen und Anfallen der Vorübergehenden. Allerdings finden wir bei den Dämonischen, namentlich beim Mondsüchtigen und beim Gadarener, die aufgezählten Erscheinungen so ziemlich wieder. Die Erfahrung, wird nun behauptet, habe längst erwiesen, daß derartige Symptome bei Irrsinnigen, Epileptischen und Rasenden aus natürlichen Ursachen, Verletzung des Gehirnes, Zerrüttung des Nervensystemes und dergl., oft auch in Verbindung mit heftigen Geisteserschütterungen, in höherem oder niederem Maße sich wieder und wieder einstellen. An dämonische Besitzung denke dabei Niemand mehr, und solche Kranke würden derzeit mit natürlichen Mitteln theils physiologischer theils psychiatrischer Art behandelt und oftmals auch geheilt. So die Gegner. — Wir aber erwidern: daß bei den Dämonischen Symptome zutreffen, welche mit jenen Krankheitserscheinungen große Verwandt-

schaft haben, ist freilich gar nicht zu beanstanden. Aber manche jener Dämonischen waren ja auch, wie bisweilen ausdrücklich angegeben wird, in gewöhnlichem Verstande krank. Nichts hindert, neben der Besessenheit eine natürliche Krankheit solcher Art anzunehmen, sei es, daß dieselbe anderswoher rühre, oder vielmehr, daß sie ein Uebel war, mit welchem der Dämon den armen Menschen schlug. Zudem ist auch aus sich selbst sehr begreiflich, daß Teufelsbesitzung in Symptomen sich äußere, welche krankhaften Erscheinungen sehr ähnlich sehen. Die Obsession ist in der That etwas ungesund Krankhaftes; und umgekehrt auch die Krankheit stammt ja aus der Sünde, dem Werke Satans. Will man den Begriff der Krankheit so hoch hinauf schrauben, so haben wir selbstverständlich nichts dagegen, unter ihm auch die Besessenheit zu subsumiren. Aber mehr noch, da die höchste Blüthe des leiblichen Organismus, das Nervensystem, mit dem Geistesleben des Menschen in innigstem Verbande steht, so ist von vorn herein gewiß, daß, wenn ein Dämon den menschlichen Leib auf abnorme Weise gleichsam animirt (weiter unten), Störungen in jenem eintreten, daß sohin Erscheinungen der Obsession denen nervöser Krankheiten ähnlich sein müssen. Anderseits ist auch unbezweifelt, daß gewisse Dispositionen des leiblichen Organismus den Menschen für diabolische Einwirkung empfänglicher machen, solche nämlich, welche Folgen fleischlicher Vergehen zu sein pflegen; und das sind wiederum krankhafte Nervenaffektionen. Aus der Wechselwirkung beider Gebiete erklärt sich daher die augenfällige Verwandtschaft beiderlei Erscheinungen mehr als genug. — Als Argument gegen wahre Obsession ist aber die gegnerische Beweisführung in doppeltem Betracht hinfällig. Zuerst liegt in der Behauptung arge Uebertreibung. Aehnlich zwar sind die Erscheinungen auf beiden Seiten und müssen es sein; allein bei den Dämonischen gehen sie um vieles weiter, als bei Krankheiten gedachter Art. Oder aber, es sei auf den Gadarener verwiesen, kann denn irgend eine Krankheit, irgend ein Nervenleiden, so gesteigert es sein mag, auf bloßes Geheiß eines Dritten hin in die thierischen Leiber der Schweine hineinfahren; oder auch, erstreckt sich die Energie der natürlichen Sympathie bis dahin, daß Jemand durch bloße Einbildung seine nervösen Affektionen auf die Säue übertragen kann? Man mache sich doch nicht lächerlich. Oder will man, was

freilich auch geschehen, den biblischen Bericht dahin verzerren, daß die Rasenden in einem Wuthanfall hinter den Thieren hergelaufen und sie in den See gestürzt hätten? Mit solcher Mißdeutung des Bibelwortes hört aber auch Alles auf. Eine durchaus nicht auf natürlichem Wege, will sagen, durch keine noch so hoch gegriffene Reizung des Nervenlebens natürlicher Währung erklärbare Erscheinung ist es denn auch, daß die Dämonischen, d. h. die aus den Menschen sprechenden Dämonen (denn darauf lautet der Bericht), laut die Gottheit Christi anerkennen und bekennen, ihn den Sohn und den Heiligen Gottes nennend, und ihn, wiederum echt dämonisch aber nicht mehr menschlich, als den bezeichnen, der da gekommen, sie vor der Zeit zu quälen; a. O. Der müßte selbst sehr geisteskrank sein, äußert ein nun schon lange abgeschiedener, namhafter deutscher Theologe, der da glaubte, eine Krankheit, welcher Art immer, gebe solche Erkenntniß und äußere sich in solchem Bekenntnisse. Zum Andern aber: es sind nicht die Symptome an sich, auf welche wir das entscheidende Gewicht legen. Selbst wenn wir, was nicht der Fall, den Gegnern einräumen müßten, daß alle derartigen Erscheinungen zur Noth natürlich erklärt werden könnten, daß es sohin von außen her keine untrüglichen Kennzeichen der Obsession gebe: so wolle man doch nicht übersehen, daß wir unsern Beweis in erster Linie nicht aus den ungewöhnlichen und außerordentlichen Erscheinungen — das sind sie doch unfraglich — entnommen haben. Die seltsamen Erscheinungen fesseln die Aufmerksamkeit und machen zur Annahme außerordentlicher Wirkursachen geneigt; daß solche aber von dämonischer Besessenheit herrühren, erweisen wir nicht sowohl aus den Erscheinungen selbst, als aus den Aussagen Christi und der Apostel (Evangelisten), welche sie als Wirkungen obsidirender Dämonen ausdrücklich erklären.

Endlich haben die Leugner diabolischer Obsession zu behaupten gewagt, die Berichterstatter, ja sogar Christus und die Apostel selbst, so oft und viel sie hergebrachten Volksvorstellungen zulieb von Dämonen und ihren Umtrieben redeten, hätten doch mitunter leise zu verstehen gegeben, daß sie die Zuständlichkeit der Dämonischen für die natürlich Kranker hielten. Freilich, wenn dem so wäre, müßten wir die Waffen strecken. Aber der Beweis? Er soll doch wohl nicht dadurch erbracht werden, daß Dämonische und deren Be-

freiung neben Kranken und deren Heilung genannt werden? Das geschieht allerdings sehr häufig, fast durchgängig, sieh Matth. 4, 24; Mark. 1, 34; Luk. 9, 1; das. 13, 32 u. s. w. Aber gerade durch solche Juxtaposition werden die Dämonischen ja von den Kranken unterschieden, z. B. sehr scharf bei Luk. a. O.: „Er gab ihnen Gewalt und Vollmacht über alle Dämonen, und (auch) Kranke zu heilen." Wenn nach damaliger Volksmeinung angeblich fast alle Kranke als dämonisch galten, wozu die aparte Erwähnung der letzteren, falls der Heiland, oder auch nur der Referent, solcher Meinung beipflichtete. Etwas gewichtiger könnten solche Texte erscheinen, in denen neben den „Kranken" „Dämonische" nicht erwähnt werden, sobald letztere etwa aus andern Gründen nachweislich unter die ersten mit einzubegreifen wären. Allein Christi Wort bei Matth. 11, 5, mit welchem er die abgesandten Jünger des Johannes, um seine Messiaswürde zu erhärten, auf seine Werke verweiset: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Todte stehen auf, den Armen wird die frohe Botschaft verkündet" verschlägt nichts, weil es an die prophetische Weissagung (Jes. 35, 5) anknüpft, wo von Dämonischen nicht die Rede ist; übrigens hat Luk. 7, 21 in der Parallele: „unreine Geister werden ausgetrieben" eigens noch hinzugefügt. Texte wie Luk. 5, 21: „Es strömen die Schaaren zusammen, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden" und ähnliche, beweisen noch weniger, daß unter den letzten Dämonische mit zu verstehen seien. Müssen denn immer und überall neben den Kranken Besessene vorkommen, und, wenn nicht, unter sie einbegriffen werden? Können sie nicht auch wohl einmal nicht vorgekommen sein? So verbreitet damals die Erscheinung war (weiter unten), in jedem Dorfe Palästinas brauchen wir doch noch keine Besessenheit finden zu wollen. Freilich könnte eine Subsumption der Dämonischen unter die Krankheitsfälle kaum beanstandet werden, Luk. 4, 40 f., wenn man mit der Vulg. überträgt: „Man führte ihm Kranke zu, welche an verschiedenen Krankheiten litten; er legte ihnen einzeln die Hände auf und heilte sie. Es fuhren aber von vielen Dämonen aus, rufend und sprechend u. s. w." (Exibant autem daemonia cet). Also unter den Kranken verschiedener Art fanden sich auch Dämonische. Indeß hat der griechische Urtext V. 41: ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, und unterscheidet somit die Austreibung der Dämonen

von der Heilung der verschiedenen Krankheiten. — Der umgekehrte Fall, daß unter die „Teufelsbesessenen" auch die andern Krankheiten mit zu verstehen seien, könnte in der, von den Gegnern auch nicht vergessenen Stelle Ap.-Gesch. 10, 38 vorzuliegen scheinen (Petrus spricht von Jesus): „Der da einherging Wohlthaten spendend und alle vom Teufel Bewältigten heilend (*καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ διαβόλου*), denn Gott war mit ihm". Allein wer sagt uns denn, daß in einer so allgemein gehaltenen Skizze des segensreichen Wandels Christi auf Erden die Heilung natürlicher Krankheit stets namhaft zu machen war? Uebrigens, auch dies zugegeben, man übersehe nicht, daß hier der technische Ausdruck, den die Evangelien für die Erscheinung gebrauchen, nicht steht, und der allgemeinere Ausdruck der „vom T e u f e l Bewältigten" unseretwegen auch gewöhnliche Krankheiten, welche mittelbar ja der Wirkung des Teufels zugeschrieben werden können, mit einbegreifen mag, ohne daß damit jedoch eine besondere Art der „Bewältigung durch den Teufel", nämlich die unmittelbare Innewohnung desselben, in Abrede gestellt wird. — Wenn aber weiterhin gegnerischerseits darauf verwiesen wird, daß für die Befreiung von den Dämonen häufig das Wort *ἰᾶσθαι* (sanare, „heilen") verwendet werde, welches doch auf Krankheit schließen lasse, so entgegnen wir: allerdings im weitern Verstande ist auch die Besessenheit ein krankhafter Zustand; und noch zur Zeit dürfte es Niemand auffallend finden, wenn man von „Heilung" eines Besessenen spräche, oder vermeinen, daß damit eine Präjudiz gegen das Einwirken des Teufels insinuirt werde. Dagegen übersehe man nicht, daß der specifische Ausdruck für die Befreiung der Dämonischen keineswegs die „Heilung" sondern die „Austreibung der Dämonen" ist. So Matth. 9, 34 (*ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου*); besonders instruktiv sind die Stellen, wo Beides, „Heilung" der Kranken und „Austreibung" der Dämonen neben einander gestellt (sogar durch Zwischenglieder getrennt) und so deutlich von einander unterschieden werden, Matth. 10, 8: „Kranke heilet, Todte erwecket, Aussätzige reinigt, Dämonen treibet aus", vgl. 16, 17 f. Wenn endlich bei Mark. und Luk. a. O. vom Gadarener berichtet wird, daß die Mitbürger denselben nach geschehener „Austreibung der Dämonen" *σωφρονοῦντα* sanae mentis befunden haben, und daraus geschlossen werden will,

daß er nach der Ueberzeugung des Evangelisten selbst vorher an natürlichem Wahnsinn gelitten, so übersieht man ganz und gar, daß der Bericht nur den äußeren Befund der Sache darstellen will, nämlich das freudige Erstaunen, mit welchem die Gadarener ihren Mitbürger, der früher so wüthig sich gebärdet hatte, nunmehr ruhig und vernünftig finden; an eine Beurtheilung der Natur des Leidens auf Seiten des Referenten ist dabei gar nicht zu denken.

Die wesentlichen Beweismittel, mit welchen die Neologie der Aufklärung ihre Hypothese von der bloß natürlichen Krankhaftigkeit der biblischen Dämonischen wähnte glaublich machen zu können, sind damit erschöpft. Jedem Unbefangenen muß ihre Haltlosigkeit einleuchten. Nur wem von vorn herein feststeht, es kann, was auch der Herr und seine Sendboten sagen mögen, keine Teufelsbesitzung geben, der mag sich vermessen, jene so positiven, keiner Mißdeutung ausgesetzten Aeußerungen Beider gewaltsam zu verzerren — bibelgläubig darf er sich nicht mehr nennen.

4. Exegetische Bedenklichkeiten. — Gleichwohl ist es auch für den gläubigen Theologen nicht ohne Belang, in einigen positiven Schwierigkeiten, welche bei der Teufelsbesessenheit nach der hl. Schrift obwalten, sich zu orientiren. Folgende sind die namhaftesten.

Bei Matth. 12, 27 erwiedert der Herr auf den Vorwurf, daß er die Teufel durch Beelzebub ihren Oberst austreibe: „Wenn ich in Beelzebub die Dämonen austreibe, durch wen treiben denn eure Kinder sie aus? Daher werden diese eure Richter sein.“ Man könnte nun freilich so argumentiren. Eure Kinder bedeutet soviel als euer Fleisch und Blut, also Juden seien gemeint. Der Herr wolle somit sagen: Dämonen treiben ja auch eure Volksgenossen aus; wollt ihr denn auch diese des Bündnisses mit dem Obersten der Teufel bezichtigen? Nun erzählt der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus wirklich von jüdischen Gauklern, welche angeblich Teufel beschworen und austrieben. Was daran Wahres sein mag, sei doch wohl nur einem natürlichen Heilverfahren zuzuschreiben, meint man. Indem also der Heiland diese sich zur Seite stellt, könne er auch sein Auftreten betreffs der Dämonischen nur als ein natürliches Heilverfahren bezeichnen wollen. — Allein die Argumentation läßt sich auch umkehren. Da der Heiland in Wahrheit Teufel austrieb

und hier anerkennt, daß auch „eure Kinder“ = die Juden Teufel austrieben, so folgern wir, daß auch unter den Juden, Einige wenigstens, unter Anrufung des Namens Gottes natürlich, Teufel ausgetrieben haben. Warum nicht? Warum sollten nicht, was für die christliche Zeit durch unausweichliche Zeugnisse feststeht, auch vorher schon einige fromme Männer in Kraft des gläubigen Gebetes Dämonen verscheucht haben? War doch Israel bis dahin das Volk Gottes. Dabei braucht nicht verkannt zu werden, daß vielfach Aberglauben mit untergelaufen sei; hat es doch an diesem Rostansatze des Glaubens auch in der christlichen Zeit nicht gefehlt. — Uebrigens ist eine andere Auslegung der Worte Christi möglich und vielleicht vorzuziehen. Hiernach sind unter „eure Kinder“ die Apostel und Jünger Christi zu verstehen, welche schon während des Lehramtes ihres Meisters offenkundig Teufel austrieben. Dann gewinnt Christi Vorhaltung den Sinn: „Ihr werdet doch wohl nicht Alle, welche meinem Beispiele folgen — sie sind ja aus eurer Mitte genommen, euer Fleisch und Bein — des Einverständnisses mit Satanas beschuldigen wollen.“ So schwindet jedes Bedenken.

Auffallend ist es ferner freilich, daß das Johannesevangelium der Austreibung der Dämonen nicht gedenkt. Wohl läßt auch dieser Evangelist die Juden in hergebrachter Weise von Dämonischen sprechen; allein er erzählt weder einschlägige Wunderbegebenheiten, noch auch theilt er bezügliche Aeußerungen Christi mit. Man begreift leicht, wie dies Stillschweigen des vierten Evangeliums gegnerischerseits ausgebeutet ward. Außer Palästina, in Kleinasien, heißt es, bestand ein solcher Volksglaube nicht. Weil also Johannes für Nichtjuden schrieb, konnte und wollte er von Dingen, welche lediglich auf Volksmeinung beruhen und in sich keine Wahrheit haben, zur Vermeidung von Mißverständniß nicht sprechen. — Darauf ist zu erwidern: Das letzte Evangelium hat bekanntlich überhaupt seine Eigenart, welche theils aus der besondern Tendenz desselben, theils aus seinem Verhältnisse zu den synoptischen Evangelien zu erklären ist. In erster Beziehung wollte Johannes vorzugsweise die göttliche Natur Jesu, des fleischgewordenen Logos, darlegen: recht wohl verständlich scheint es, daß zu solchem Behufe die Behandlung der Dämonischen nicht gerade ein nothwendiges, oder auch nur besonders

förderliches Moment der Beweisführung sein mochte. Auch war es überhaupt dem hl. Johannes weniger um die Wunder, als um die Lehrvorträge des Herrn, welche er in so großer Ausführlichkeit mittheilt, zu thun; die Wunder erzählt er fast nur dann, wenn ein didaktischer Vortrag des Herrn unmittelbar an die Begebenheit sich anschließt. Was das Zweite anbelangt, so wollte der Evangelist im Faktischen seine Vorgänger nur ergänzen, und dürfen wir getrost annehmen, daß diese alle oder doch die vorzüglicheren Fälle wunderbarer Teufelsaustreibung schon vorweggenommen hatten. Wie manches, was weit erheblicher scheint, z. B. die Einsetzung des Abendmahles, läßt nicht Johannes mit absichtlicher Berücksichtigung der voraufgegangenen Evangelien unerwähnt? Uebrigens hätte er im Sinne der Gegner den Zweck seiner Reticenz durchaus nicht erreicht; denn in der ganzen Christenheit, und auch in Kleinasien, lebte in der nächstapostolischen Zeit der Glaube an wahre Teufelsbesessenheit (unten). Endlich aber angenommen (nicht zugegeben), der hl. Johannes hätte bei dieser seiner Zurückhaltung betreffs des Dämonischen den Kreis seiner nächsten Leser und deren Denkungsart berücksichtigt, so würde daraus höchstens nur die pädagogische Regel gefolgert werden können, daß es unter Umständen nicht nöthig oder auch nicht einmal gut sein würde, Jedem von Teufelsbesitzungen vorzusprechen, daß vielmehr behutsame Discretion sich empfehle. Gegen solche Folgerung sträuben wir uns nicht.

Aehnlich ist der Sachverhalt beim Völkerlehrer Paulus. Weil er in seinen Briefen der Teufelsbesitzungen nicht gedenkt, soll er auch nicht um sie gewußt haben. Das letzte ist entschieden falsch: hat doch dieser Apostel nach Ap.-Gesch. 16, 16 ff. von der Macht, im Namen Jesu Teufel auszutreiben, erfolgreichen Gebrauch gemacht. Aber hätte denn derselbe, wenn er anders die den Jüngern vom Herrn so feierlich übertragene Gewalt der Dämonenaustreibung für verschieden von der Krankenheilung hielt, jener ersten nicht in der Perikope 1. Kor. Kapp. 12 bis 14, welche eine ausgeführte Theorie der Charismen enthält, mit erwähnen müssen? Die Macht der (Kranken-) Heilung finden wir richtig dort wieder (*ἰάματα, sanationes*), von Teufelaustreibung steht kein Wort. Aber man bedenke: in der ersten christlichen Zeit war laut Zeugniß der Geschichte (unten)

die Austreibung der Dämonen eine so alltägliche Erscheinung, daß fast jeder Christ die Vollmacht dazu besaß; gerade der Häufigkeit wegen brauchte daher zur Zeit der Apostel nicht so viel Aufhebens davon gemacht werden, als wir jetzt, nachdem dies Gebiet uns fern gerückt ist, mit Grund thun. Allein geradezu fehlen durfte darum, das gestehen wir zu, diese Vollmacht unter den vom Apostel aufgezählten Geistesgaben doch nicht. Wir erachten aber, daß sie unter dem Charisma der „Wunderkräfte" (*δυνάμεις*, *virtutes*) mit eingeschlossen ist. Allerdings tritt bei solcher Anordnung jene Vollmacht nicht besonders hervor, das aber brauchte sie beim reichen Geistesleben der apostolischen Kirche auch nicht. Als einzelne Spielart der Wunderwirkungen begreift sie der Apostel implicite mit ein; andere Charismen erschienen ihm wichtiger und erheischten darum eingehendere Erörterung.

5. Theoretische Schwierigkeiten. — Erheblicher sind, in dogmatischer Hinsicht, allerdings die Bedenklichkeiten, welche vom Standpunkte verständiger Reflexion und vernünftigen Nachdenkens gegen die Wahrheit zunächst der biblischen und somit aller Teufelsbesitzungen erhoben werden können. Es gibt deren hauptsächlich drei, welche wir referiren und behandeln wollen.

Zunächst hat man Anstoß genommen an der Größe und Fülle der mit wahrer Besessenheit dem Teufel über den Menschen eingeräumten Gewalt. Es soll schlechthin unbegreiflich sein, daß Satan, ein so leeres Wesen, dessen Existenz kaum zu begreifen, das Vermögen besitze, den Menschen in eben so leibhafter als furchtbarer Weise zu quälen. — Solches Bedenken erachten wir für durchaus unbegründet. Will es sich darauf gründen, daß dem Teufel keine persönliche Existenz zustehe — und das scheint in der That der letzte, wenn auch verschwiegene Grund zu sein, woher dies Bedenken rührt —, so haben wir das früher genugsam widerlegt. Will sich aber das Bedenken an die Natur des Teufels anlehnen in dem Sinne, es sei nicht einzusehen, wie ein reines Geistwesen, als welches derselbe dargestellt werde, einen Einfluß und zwar einen so großartigen auf den menschlichen Leib solle ausüben können: so berufen wir uns, ohne freilich den Modus dieser Einwirkung ergründen zu können, für die Möglichkeit derselben einfach auf die menschliche Seele, welche,

obwohl selbst geistig, ihren Leib anerkanntermaßen durch und durch beeinflußt, und halten dafür, daß auch der dämonische Einfluß auf den menschlichen Leib nach Analogie des seelischen vorzustellen sei. Wollte man aber gar grundsätzlich jede Einwirkung des Geistigen auf das Stoffliche in Abrede stellen, so würde damit, wie wir schon oben zeigten, die Einheit des geschaffenen Universums unhaltbar sein. Sollte aber endlich behauptet werden, daß Satans Macht, obwohl auch im Körperlichen wirksam, nur nicht in seiner Tragweite so weit sich erstrecke, wie es die Lehre von der Besessenheit annimmt, so berufen wir uns auf unsere durchaus ungenügende Idee von einem reingeistigen Wesen. Eben weil dies übersinnliche Gebiet der äußern Erfahrung so fern steht, sollten wir uns bescheiden, die Grenzen, bis wohin seine Macht reicht oder nicht reicht, genau abzustecken. Wir kennen ja in so vielen Fällen nicht einmal die Kräfte des Naturlebens in ihrer Tragweite, staunen nicht selten über außerordentliche Wirkungen, welche sie hervorbringen; und wir wollten uns vermessen, über geistige Potenzen, was die vermögen oder nicht vermögen, mit Wage und Richtscheit abzuurtheilen! Uebrigens meinen wir, daß gerade die molestirende, vexatorische und quälende Einwirkung, wie sich solche in der Besessenheit kundgibt, der Natur des neidischen, schadenfrohen, boshaften Geistes, als welchen wir uns den Teufel vorzustellen haben, sehr wohl entspreche. Dabei unterstehen selbstverständlich auch die Teufelsbesitzungen der göttlichen Zulassung; hat es doch stets in der Kirche wie sprichwörtlich gegolten, daß die Dämonen ohne Erlaubniß nicht einmal in die Schweine fahren durften. Daher muß auch diese, gewiß außerordentliche Erscheinung nach den Grundsätzen der Lehre von der göttlichen Providenz beurtheilt werden, und muß also folgerichtig behauptet werden, daß die Unglücklichen, welche solche Plage traf, falls sie unschuldig waren, dieselbe zu ihrer Bewährung zu tragen hatten; wenn sie jedoch, was wohl meist der Fall gewesen sein wird, sich durch Sünde der dämonischen Einwirkung zugänglicher gemacht hatten, daß dieselbe dann als Strafe für ihre Sünde und Mittel zur Besserung zugleich anzusehen ist. Weil jedoch die Erscheinung immerhin eine außerordentliche ist, so steht nicht zu bezweifeln, daß die göttliche Vorsehung bei ihrer Verhängung oder Zulassung auch ganz besondere Zwecke verfolgt hat. Solche ohne

Vermessenheit aufzuspüren, ist recht und gut, und soll auch uns weiterhin noch beschäftigen.

Ein anderes Bedenken haftet am Thatbestand der diabolischen Besessenheit selbst, den man nicht nur für unvorstellbar, sondern geradezu für widersinnig ausgegeben hat. Man fragt, was denn das heißen solle, der Teufel fahre in den menschlichen Leib hinein und nehme ihn dermaßen in Besitz, daß er dessen Gliedmaßen bewegt, mit dessen Zunge spricht, den Menschen beliebig zerrt und zieht, ihm höhere, das menschliche Maß übersteigende Kenntnisse mittheilt. Wo bleibe dann die menschliche Seele? Soll die etwa außer Funktion gesetzt sein? Oder aber soll der menschliche Leib während der Besessenheit von zwei geistigen Principien informirt und beseelt sein? Im ersten Falle haben wir einen menschlichen Leib mit dämonischer Seele, welch eine Vorstellung! So ergäbe sich eine Art Teufelmensch (Mannteufel), wie man fabelhaft oder abergläubisch von einem Lykanthropen (Werwolf)[1] spricht. Im andern Falle, wo bleibe die Einheit des menschlichen Bewußtseins? Und wenn gar, wie beim Gadarener, nach dem Wortlaute des Berichtes eine ganze Legion von Teufeln in dem einen menschlichen Leibe hausen solle, da höre denn doch jedes Verständniß, jede Vorstellung, jede Ahnung auf. — Das ist freilich eine schwere Anklage. Wir räumen nun zuvörderst unbedenklich ein, daß ein erschöpfendes Verständniß dieser Erscheinung für uns unerreichbar sei. Wenn wir aber Alles, was wir nicht begreifen können, über Bord werfen wollten, wo blieben wir mit sämmtlichen Geheimnißlehren der christlichen Religion, oder auch nur, wo blieben wir im alltäglichen Lebensverkehr mit so manchen unbezweifelbaren Erscheinungen der Außenwelt? Gegen bezeugte Thatsachen kann unser Nichtwissen der Weise ihres Zustandekommens durchaus nicht aufgerufen werden. Weiterhin aber leidet die Einwendung, wie sie vorgetragen ward, an Mißverständniß und Irrthum. Schon oben (S. 42) ward gezeigt, daß auch der Engel definitive im Raume ist, und daher der Ortsveränderung, sohin der Bewegung, zugänglich erscheint. Daraus folgt, daß das örtliche

---

[1] Das „Wer", auch „Wehr" geschrieben, ist unfraglich das altdeutsche, goth. *air*, altſ. *wer* u. ſ. w. (lat vir) = Mann oder Mensch.

Hineinfahren des Teufels in den menschlichen Leib und seine Inhabitation in demselben nichts der Natur eines reingeistigen Wesens Widersprechendes an sich hat. Und wenn deren mehrere, ja viele gewesen, so bietet der Umfang des menschlichen Leibes auch Raum genug für viele. Was aber das innere Wesen der Obsession belangt, so ergibt sich freilich eine entsetzliche Vorstellung, wenn wir uns denken, daß, um nur ein Moment auszuwählen, Satan mit menschlicher Zunge, welche er als sein Eigen usurpirt, aus menschlichem Munde heraus redet; allein eine gräuliche Zuständlichkeit kann hier bei der scheußlichen Nachtseite des geschöpflichen Lebens gewiß von vorn herein gar nicht befremden. Uebrigens ist das Verhältniß der obsidenten Dämonen zum obsessen Menschenleib und dessen Organen nur nach Analogie mit der Information desselben durch die Seele, nicht nach der Identität vorzustellen. Thomas von Aquin versucht es, den Unterschied zwischen beiden so zu begreifen, daß er die Seele das innere Princip (p. intrinsecum) der Aktionen und Bewegungen des menschlichen Leibes, den Dämon aber das äußere (p. extrinsecum) nennt. So wird denn wohl auch neben dem innewohnenden Dämon noch für die Seele und deren Thätigkeit Platz erübrigen, so etwa, daß letztere als das dem Dämon anheim gegebene und von ihm abhängige Mittelglied in der Animation des menschlichen Leibes zu betrachten sein möchte. Wenn ich nun auch gern bekenne, daß mit alle dem eine begrifflich klare Vorstellung vom eigentlichen Wesen der Besessenheit nicht erzielt wird, so meine ich doch, daß für die Möglichkeit eines solchen Zustandes selbst die Erfahrung Fingerzeige aufweiset. Im gewöhnlichen Leben wie in der Geschichte gebricht es nicht an Belegen dafür, daß Jemand einer geistig ihn weit überragenden Persönlichkeit sich so gänzlich mit seinem Fühlen und Denken hingibt, daß er unter Verlust eigener Selbständigkeit völlig von seinem Obmann bestimmt, geleitet, beherrscht wird. Wir sagen dann wohl, wenn jener Einfluß schlimmer Art ist, derselbe sei der „böse Dämon“ des von ihm irregeführten Menschen, und kann man auch hier im moralischen Verstande allerdings von einer Besessenheit reden. Exempla sunt odiosa; sonst möchte ich historisch an das Verhältniß Melanchthons zu Luther erinnern. Der, freilich in dämmerndem Zwielichte sich bewegende, thierische Magnetismus

soll noch weit auffallendere Beispiele solcher an Besessenheit erinnernder Abhängigkeit der Somnambule vom Magnetiseur aufweisen, also daß wirklich die Seele der ersteren im Zauber der Einwirkung depotenzirt erscheint und ihren Schwerpunkt nicht mehr in sich, sondern in ihrem, damit wir so sagen, Partner findet. Ich bin nicht in der Lage, die angeblichen Thatsachen zu constatiren; aber für völlig aus der Luft gegriffen vermag ich nicht sie anzusehen. Sind diese Phänomene nun Wirkungen natürlicher Agentien, so ersehen wir doch, wie weit sogar solche, geschweige die übersinnlichen, reichen können; ist aber bei ihnen dämonischer Einfluß wirksam, so haben wir in ihnen eine sprechende Analogie für die Teufelsbesitzung selbst. Ueberhaupt aber warne ich vor hartnäckigem Leugnen des Thatsächlichen auf diesem Gebiete. Denkende Aerzte haben die Möglichkeit und Wirklichkeit derartiger Zustände auch für die Gegenwart anerkannt, und sich nicht gescheut, die Ungenüge der ärztlichen Kunst anerkennend, auf christlich-religiöse Heilmittel aufmerksam zu machen.

So erübrigt denn nur ein historisches Bedenken. Wenn, heißt es, zur Zeit Christi die Teufelsbesitzungen so häufig waren, wie es demgemäß nach den evangelischen Berichten anzunehmen, warum kommen denn derartige Erscheinungen heut zu Tage nicht mehr vor? Darauf erwiedern wir Folgendes. Allerdings galt unsere Beweisführung unmittelbar nur den biblischen Thatsachen. Allein, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten häufiger, später dann immer noch vereinzelt, Teufelsbesitzungen vorgekommen sein sollen, wird allgemein anerkannt. Ueber die einzelnen Fälle zu urtheilen, steht uns nun freilich nicht zu; indeß alle hier einschlägigen Berichte für unwahr, für abergläubisches Trug- und Täuschungswerk auszugeben, dazu haben wir durchaus keinen Grund, halten das vielmehr für unverschämt. Man beweise uns, daß es nach der apostolischen Zeit keine Besessenheit gegeben habe; wir halten einzelne Fälle für hinreichend constatirt; und dehnen das auch auf die Gegenwart aus. Sogar ein protestantischer Theologe hat die Aeußerung gethan: wenn die Apostel zu unserer Zeit in unsere Kranken- und besonders unsere Irrenhäuser träten, wie würden sie manche Fälle beurtheilen? — Dagegen wollen und können wir nicht leugnen, was auf offener Hand vorliegt, daß es eine niemals wiedergekehrte Erscheinung ist,

in so kurzer Frist während des etwa dreijährigen Lehramtes Christi und auf so engbegrenztem Raum, wie die Landschaft Palästina (kaum so groß wie eine beliebige Provinz des preußischen Staates) einer solchen Menge von Dämonischen d. i. Teufelsbesessenen (als welche, auch wenn man einige Fälle abrechnet, immer noch übrig bleiben) zu begegnen. Ohne sich in seiner Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Besitzung in den genannten biblischen Thatsachen durch diese Anerkennung erschüttert zu fühlen, forscht der nachdenkende Mensch doch nach Erklärung einer welthistorisch so einzig dastehenden Thatsache. Indem wir nun solche zu begründen suchen, verweisen wir zuerst auf die Aufgabe des Heilandes, welcher, wie der hl. Johannes sagt, gekommen war, „die Werke des Teufels aufzulösen": Christus war ja der schon im Paradiese verheißene Samen des Weibes, welcher erschien, der Schlange den Kopf zu zertreten, d. h. Satans Reich zu zerstören. Es war daher gewiß durchaus angezeigt, daß Christus die ihm vom Vater verliehene Obmacht über Satan auch vor der Welt kundgebe und glänzend erweise. Offenbar konnte solches handgreiflicher und augenfälliger nicht geschehen, als durch die Austreibung der Dämonen. Zum größern Erweise der Macht Christi und zu seiner Verherrlichung also ließ die göttliche Providenz damals das so häufige Vorkommen dieses, äußerlich genommen, allerdings furchtbarsten Zeichens der Ueberwucht diabolischer Obmacht und menschlicher Versunkenheit zu. Dazu kommt noch Folgendes. Die heidnische Vorzeit hatte ziemlich unangefochten in Satans Botmäßigkeit gestanden; als nun aber sein Gegner auf Erden erschien, und den Kampf mit ihm siegreich auszufechten sich anschickte, war es wohl auch auf Seiten der höllischen Macht natürlich, daß auch sie Alles aufbot, dem Heilande den Sieg streitig zu machen; und so begreift sich, daß jener providentiellen Anordnung die Bereitwilligkeit der Teufel entgegen kam. Indem der Herr, wie wir sahen, die Austreibung der Dämonen mit der Ausbreitung seines Reiches in Zusammenhang brachte, scheint er damit die Richtigkeit dieser Auffassung selbst zu bestätigen. Hierdurch erklärt sich denn auch, warum die Obsessionen in der ältesten christlichen Zeit häufiger gewesen sind, als später. Des Christenthums Eintritt in die Welt und seine Wirksamkeit auf die Welt geschah allmählich und in steigendem

Fortschritt. So lange daher Christi Stiftung, die christliche Kirche, mit dem durch Satan vertretenen Heidenthume sozusagen noch im Entscheidungskampfe lag, mußten teuflische Einwirkungen, als letzte Anstrengungen einer in der Wurzel schon gebrochenen Vitalkraft, häufig sichtbar hervortreten. Seitdem jedoch das Christenthum entschieden obgesiegt hat, und christliche Bildung und Gesittung allgemein verbreitet ward, mit einem Worte, seitdem die Welt christianisirt worden, wäre es ja wider die Ordnung gewesen, wenn die Niederlage der Hölle sich nicht auch durch das Zurücktreten ihres Wirkens hätte kundgeben sollen. Nach dem Siege des Christenthums über die Heidenwelt sind die dämonischen Besitzungen nur noch vereinzelt und sporadisch vorgekommen. Auch steht diese Wendung nicht isolirt für sich da, sondern mit andern geschichtlichen Erscheinungen, z. B. dem Aufhören der heidnischen Orakel, worüber Plutarch (*de def. orac.*) im zweiten Jahrhundert klagt, in Verbindung. Ferner stimmt sehr wohl zu dieser Auffassung, daß in Gegenden, wo das Christenthum erst verkündigt zu werden, und allmählich Fuß zu fassen beginnt, diabolische Erscheinungen nach den Missionsberichten auch noch wieder häufiger vorkommen. Das Alles ist ja ganz in der Ordnung. Sollte die neueuropäische Gesellschaft wieder gänzlich in ein Antichristenthum, schlimmer als das antike Heidenthum, zurücksinken, wir zweifeln nicht, daß auch Teufelsbesitzungen wieder häufiger werden würden. Prüft man aufmerksam die Zeichen der Zeit, so bleibt eine so traurige und unselige Wendung nicht ganz außer Ansatz. Freilich waren und sind trotz aller scheußlichen Versunkenheit Einzelner bis dahin alle öffentlichen Lebensverhältnisse und Institutionen immer noch wesentlich vom Geiste des Christenthums durchsäuert; und wenn gerade in der allerletzten Zeit eine erschreckliche Lösung des politischen, socialen, ja des Familienlebens von den christlichen Grundsätzen zu drohen beginnt, so entspricht dem das Wiederauftreten des Teufelspukes z. B. im Spiritismus, den wir erleben. Hoffen wir auf eine rechtzeitige Umkehr. Bei der großen Apostasie, welche gegen Ende der Tage bevorsteht, wird der Teufel, dessen zähe Vitalität noch nicht vollends erloschen ist, wiederum größere Macht über die Menschheit nach der hl. Schrift selbst (sieh Eschat. S. 250 ff.) erlangen: dann werden Obsessionen oder verwandte Erscheinungen wieder die

Oberhand gewinnen, allerdings um nun schließlich im Siege Christi über den Antichrist für die erlösete Kreatur vollends zu verschwinden.

Die vorstehende Erklärung jener außerordentlichen bliblischen Thatsache, es ist die hergebrachte, kann unseres Erachtens bis zur völligen Beruhigung orientiren. Gleichwohl können wir dieselbe noch von anderer Seite aus betrachten, um sie begreiflich zu finden. Wenn bis zum Erscheinen Christi auf Erden des Teufels Obmacht über die Menschen im Ganzen eine durchaus unangefochtene war, so brauchte sie sich nicht tagtäglich nach außen zu manifestiren, konnte vielmehr im Verborgenen um so sicherer geübt werden. Als aber in Christo Jesu das Göttliche leibhaft auf Erden erschien, da mußten durch die Nähe desselben die unreinen Geister sich beengt, beunruhigt und abgestoßen fühlen. Wie das Heilmittel den Krankheitsstoff hervortreibt, und ihn dann aussondert, ähnlich mußten durch den Heiland der Welt die bösen Geister, aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln aufgescheucht, sichtbarlich ihrem Ueberwinder sich stellen, um darauf mit Schimpf und Schande abzuziehen. Das Heilige und Göttliche ist eben der entgegengesetzte Pol zum Bösen und Satanischen; beide stoßen sich ab. Muß doch auch nach der Legende der Teufel bei aufgesprengtem Weihwasser für den Augenblick sich zeigen, um darauf mit Zischen und Gestank, welche sein Dagewesensein bezeugen, abzufahren. — Auch folgende Erwägung, welche von Fr. L. von Stolberg herrührt, erscheint hier angebracht. Wenn dem evidenten Auftreten der Wahrheit gegenüber ein hartnäckiger Unglaube sich einstellt, findet Satan ein geeignetes Feld für seine Wirksamkeit. Das traf aber nach dem Berichte der Evangelien in manchen Fällen der Besessenheit zu; und hat der Heiland selbst, gewiß nicht ohne besonderen Grund, die Leugnung seiner Wundermacht zur Austreibung der Dämonen mit der Sünde wider den hl. Geist, welche in solchem Unglauben kulminirt, in Verbindung gebracht, Matth. 12.

Fast fürchte ich endlich bei meinen Lesern anzustoßen, wenn ich noch auf die triviale Einrede mich einlassen wollte, der Glaube an Teufelsbesitzung müsse schon deswegen aufgegeben werden, weil er so viel abergläubisches Zeug im Gefolge hat. Wenn der Möglichkeit des Mißbrauches wegen eine Wahrheit preisgegeben werden müßte, dann wäre nur gleich selbst mit der Religion zu beginnen. Wie sehr ist diese leider nicht auch mißbraucht worden! Da gilt:

tollatur abusus, maneat usus. Daß Mißbrauch und Aberglauben sich hier, was zu leugnen uns nicht beigeht, leicht ansetzen können, das kann uns nur bestimmen, in der Beurtheilung des Einzelnen, der innern und noch mehr der ausgesprochenen, recht vorsichtig und behutsam zu sein. Und da gereicht es der Kirche zu hohem Ruhme, daß sie in dieser Materie so heikel und schwierig ist, wie es sich immer nur mit ihrer Ueberzeugung, es hat zur Zeit Christi Teufelsbesitzungen gegeben, daher können möglicher Weise auch jetzt noch solche vorkommen, gegen welche die ihr von Christo übertragene apostolische Vollmacht auch jetzt noch Anwendung findet, vereinbaren läßt. Darauf hin zielen alle ihre liturgischen Anordnungen: in der Agende weiset sie den Kirchendiener, wenn ihm vermeintlich Besessene vorgeführt werden, an: ne facile credat; und heischt für die Anwendung der Beschwörungsformel besondere bischöfliche Erlaubniß. Das Verhalten des Kirchenamtes möge auch unser persönliches Verfahren bestimmen: in der Beurtheilung des Einzelnen möglichst schwierig, in der allgemeinen Ueberzeugung unerschütterlich zu sein.

6. Ueberlieferung und Kirche. — Die Wirklichkeit der Teufelsbesitzungen ist unseres Wissens kein förmlich erklärter Glaubenssatz. Gleichwohl muß dies Lehrstück nach der durch keine Exegese zu erschütternden Darlegung der hl. Schrift, nach der Uebereinstimmung aller hl. Väter, nach so manchen Maßnahmen, Einrichtungen und Anordnungen der Kirche für ein geoffenbartes Dogma (*d. revelatum*) gelten. Daß die alten Väter von der Wirklichkeit diabolischer Obsession unerschütterlich überzeugt waren, räumen auch die Gegner ein: Zeugnisse sind daher unnöthig. Einzelne Bedenken äußern sie allerdings wohl, allein solche betreffen nur einzelne Vorkommnisse, bei denen Zweifel zu äußern nicht nur erlaubt, vielmehr sogar empfehlenswerth scheint. Ja, die historischen Documente der ältesten christlichen Zeit bezeugen, daß in der nächstapostolischen Kirche Teufelsbesessenheit zwar nicht so häufig, wie während des irdischen Wandels Christi, aber doch immer noch als eine beinahe alltägliche Sache vorgekommen, daß Priester und Laien, fast alle Christgläubigen das Charisma der Teufelsaustreibung besessen und mit Erfolg ausgeübt, daß selbst die Heiden solche von Christo seinen Anhängern verliehene Macht, in seinem Namen Teufel auszutreiben, anerkannt, und unter ihnen sogar

Julian der Apostat und Porphyrius der Philosoph ein solches Geständniß unbedenklich gemacht haben, natürlich in solcher Vollmacht Zauberei und magische Kunst witternd und voraussetzend. Unter vielen andern berühmt ist die herrliche Stelle bei Tertullian (*Apol.* 23.), die einzige, welche wir ausheben: Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, so scheuet er sich nicht den Heiden ins Gesicht zu sagen, quem a daemone agi constat; jussus a quolibet Christiano spiritus ille, tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso. Nisi se daemones confessi fuerint, Christiano mentiri non audentes, ibidem Christiani illius procacissimi sanguinem fundite. Quid isto opere manifestius, quid hac probatione fidelius? Dictis non stetis, si oculi vestri vel aures permiserint vobis.

Die Kirche selbst hat ihre Ueberzeugung außer in manchen, Teufelsbeschwörung enthaltenden liturgischen Formularien, wie sie sogar bei Ausspendung der hl. Sakramente, namentlich der Taufe, vorkommen, vornehmlich dadurch bekundet, daß sie als mit der Zeit die charismatische Begabung auch bezüglich der Austreibung der Dämonen nach und nach an der Tagesordnung zu sein aufhörte, einen eigenen Ordo für Beschwörung der Teufel bestellte: es ist unter den sogenannten kleineren Weihen der dritte, der Exorcistat. Sie weiß sich eben im Besitz der von Christo seinen Jüngern übertragenen Vollmacht: „Treibt die Dämonen aus"; sie hält fest das Wort ihres Stifters: „Er verlieh ihnen Gewalt über alle unreinen Geister". Auch der einzelne Seelsorger wird als Organ der Kirche in vorkommenden Fällen, selbstredend unter Einhaltung der liturgischen Vorschriften, einen zwar behutsamen, aber doch unbedenklichen Gebrauch von dieser Vollmacht zu machen haben. Wohl können die Kriterien, welche die Agende, um den Energumenen zu erkennen, an die Hand gibt, nur hohe Wahrscheinlichkeit, keine absolute Gewißheit gewähren; indeß wenn auch einmal ohne Verschulden der Exorcismus ausgesprochen würde über einen Menschen, welcher nur natürlich krank wäre, so kann ja die Anrufung des Namen Jesu auch über einen solchen gewiß nicht schaden; und würde schon die Zuversicht, welche der Geplagte dabei gewinnen müßte, in Fällen verstörter Phantasie nach psychologischen Gesetzen heilsam einwirken müssen.

7. Zusatz: Zauberei, Hexerei und Teufelsbund. — Indem wir

die durch die rubricirten Ausdrücke bezeichneten Erscheinungen unter der Firma eines Zusatzes aufführen, leitet uns der Gedanke, daß die eigentliche Dogmatik jenes nächtlichdunkle Gebiet, welchem diese Dinge zufallen, von sich auszuscheiden hat. Gleichwohl ist hier die rechte Stelle, um überhaupt ein Urtheil abzugeben und in den einschlägigen Vorkommnissen zu orientiren. Wir erachten nun unmaßgeblich, daß weder die hl. Schrift, noch das kirchliche Lehramt sich über die genannten Erscheinungen in einer so unzweideutigen Weise ausgesprochen haben, um sie als dogmatisch zu registriren. Verweiset man biblisch auf die ägyptischen Zauberer (Exod. 7, 11 f.), auf die Hexe von Endor (1. Kön. 28, 7 ff.), auf den Magier Elymas in der Ap.-Gesch. (13, 8), so sind die biblischen Erzählungen keineswegs darnach angethan, um die Vorkommnisse als dämonische Wirkungen festzustellen. Anlangend das kirchliche Lehramt, so hat zwar Papst Innocenz VIII. in der Bulle Summis desiderantes desideriis vom Jahre 1484 den, übrigens damals schon bestehenden Hexenproceß juridisch geordnet, allein meines Erachtens sind die einschlägigen Erklärungen dieser Bulle nicht als zum Glauben verpflichtende Kathedralentscheidungen des hl. Stuhles, sondern einfach als Maßnahmen des kirchlichen Regimentes, welche auf Grund eingelaufener Berichte emanirten, zu betrachten.[1] In Bezug auf den Bund mit dem Teufel hat man wohl das in einigen Diöcesen vorkommende Reservat des pactum explicitum cum diabolo als Ausdruck kirchlicher Ueberzeugung wollen gelten lassen. Mit Unrecht, wenn damit eine dogmatische Währung beansprucht wird. Aus solchen praktischen Anordnungen kann, worüber bei den Theologen nur eine Stimme ist, keine dogmatische Entscheidung abgeleitet werden. Dabei begreift sich sehr gut, daß, den bestehenden Volksglauben vorausgesetzt, schon das fingirte Attentat einer solchen Verbindung mit Satan ein hinlänglich scheußliches Verbrechen ist, um mit sorgfältigerem Ernst (das Motiv für die Reservationen) behandelt zu werden. In neuer Zeit wird dasselbe auch unseres Wissens gewöhnlich nicht mehr angeführt. Was vom dogmatischen Standpunkte in dieser

[1] Hoffentlich brauche ich meinen Lesern gegenüber nicht erst zu versichern, daß ich nur, vorbehaltlich einer bessern Belehrung, zu deren Annahme man mich stets bereit finden wird, meine einstweilige, unmaßgebliche Ansicht ausspreche. Uebrigens stehe ich in dieser Auffassung durchaus nicht allein da.

Materie zum Höchsten sich sagen ließe, wäre wohl nur, daß es immerhin einige Leichtfertigkeit und Verwegenheit verrathen würde, hier Alles ohne Weiteres über Bord zu werfen, was gänzlich zu leugnen, sehr umsichtige und verständige Männer, obwohl sie doch fern von Aberglauben waren, nicht gewagt haben. — Uebrigens halte ich dafür, daß Jeder, welcher sich nicht eigens für solche Dinge berufen glaubt, gut fahren werde, wenn er, während er eifrig seines Glaubens lebt, dieses dunkle Gebiet, die Nachtseite des menschlichen Lebens, ohne sich viel darum zu kümmern, auf sich beruhen läßt: er braucht nicht hartnäckig zu leugnen, aber auch nicht die Strafe zu fürchten, welche Vorwitz und Aberglauben zu treffen pflegen. Besteht jedoch der Leser darauf, daß der Sache näher getreten werde, so will ich ihm meine unmaßgebliche Meinung nicht vorenthalten. Der Gedanke, welcher der Zauberei zu Grunde liegt, nämlich der Teufel verleihe, versteht sich erga condignum, einzelnen Menschen ganz oder theilweis seine Macht, Andern zu schaden, wird sich nicht als unmöglich oder widersinnig darstellen lassen. Wenn nun die historischen Beweismittel gegebenen Falles die einschlägige Thatsache dermaßen bezeugen, daß in jedem anderen außerordentlichen Falle kein vernünftiger Mensch seine Beistimmung verweigern würde, und das erscheint uns in einzelnen Fällen unleugbar, so sehe ich nicht ein, wie man sich der Anerkennung der Thatsache entziehen könne. Und da will mir scheinen, daß selbst der höchste Grad eines solchen Verkehrs zwischen Teufel und Mensch, das *pactum diabolicum*, kraft dessen Satan gegen Ueberantwortung der menschlichen Seele im Tode für die Lebenszeit alles mögliche zeitliche Glück und irdische Wohlergehen zusagt, nach dem was die Documente vorzeigen — es fehlt mitunter sogar nicht an schriftlich abgefaßten Vertragsurkunden mit Namensunterschrift — nicht füglich in Abrede gestellt werden könne. Dagegen bin ich geneigt, die Hexerei im engeren Sinne — die Stregonie, denn im weiteren fällt sie mit der Zauberei zusammen — für unmöglich und daher unwirklich zu halten. Im eigentlichen Sinne ist nämlich die Hexerei der fleischliche Verkehr Satans mit einem Weibsbilde; als Frucht einer solchen scheußlichen copula carnalis dachte man sich mitunter auch den Antichrist (Eschat. S. 256). Die, in ihrer Zeit sehr ausgebildete Theorie hatte dafür in ihrem Jargon einen be-

sonderen Kunstausdruck: congressus Sabathi cum Diana; und ward in den berüchtigten Hexenprocessen auf diesen hin inquirirt, und das Proceßverfahren darnach instruirt. Wir halten solchen Umgang einfach deswegen für unmöglich, weil Satan als reingeistiges Wesen fleischlicher Aktionen unfähig erscheint, wie wir schon öfter bemerkt haben. Wenn denn nun aber Männer von Fach trotzdem Mittel und Wege vermeinen ausfindig gemacht zu haben, welche dennoch einen solchen Congressus ermöglichen sollen, Mittel und Wege, welche sich vor keuschen Ohren kaum nacherzählen lassen, dann möchten wir uns auf die Scheußlichkeit solcher Vorstellung berufen, welche, schlimmer als Bestialität, eine derartige Versunkenheit der menschlichen Natur voraussetzen, der wir in christlicher Zeit auch das verkommenste Weib, so tief es entarten kann, für unfähig zu halten geneigt sind. Weisen wir sohin das ganze Gebiet der Stregonie ab, so versteht sich von selbst, daß wir auf das Detail der Theorie, wie die Unterscheidung verschiedener Arten derselben: maleficium amatorium, somniferum, hostile und deren Unterarten einzugehen uns nicht bemüssigt finden können. — Dagegen ein Urtheil über eins der dunkelsten Blätter in den Jahrbüchern der Menschheit kann der Leser billig von uns fordern.

Es ist eine der traurigsten und entsetzlichsten Erscheinungen in der Geschichte unseres Geschlechtes, jene, welche von den Hexenprocessen, Hexenverfolgungen und Hexenverbrennungen den Namen führt. Sie fällt vorzugsweise dem 17. und zum Theil auch noch dem 18. Jahrhundert zu. Der Wahrheit ihr Recht, wenn auch die Feder sich sträubt, die Thatsachen einer so gräßlichen Verirrung des menschlichen Geistes zu berichten. Zahllos und unberechenbar sind die Opfer, sie zählen nach Tausenden und Abertausenden, welche leider in christlicher Zeit und auch innerhalb der katholischen Kirche diesem grimmigen Aberglauben gebracht sind als schuldlose Schlachtopfer, unter denen Einige wegen anderer, kaum Jemand wegen des ihnen beigelegten Verbrechens verurtheilt worden sind, Opfer einer Idee, welche, in dem Umfange jedenfalls, nur als schreckliche Ausgeburt eines fanatischen Aberglaubens zu betrachten ist. Der rechte Schauplatz dieser furchtbaren Ereignisse war der Norden Europas, vor Allem Deutschland, und was den katholisch gebliebenen Theil desselben betrifft, namentlich die damaligen geistlichen Fürstenthümer im Nordwesten, also unser,

mein Vaterland im engeren und engsten Sinne. Zur Probe berichten wir nur über zwei Thatsachen. Es wird glaubwürdig berichtet, daß in einem Ländchen, wie das damalige Churfürstenthum Trier, in kurzer Zeit 6500 Menschen dem Irrwahn geblutet haben. Ein anderer vorlängst im Münsterschen Magazin (3. Bd. 5. Heft S. 593 v. J. 1847) veröffentlichter Bericht meldet, daß bei einem einzigen Commissorium die von Köln zur Aburtheilung gesandte Commission in drei kleinen Ortschaften nahe bei Bonn, in Rheinbach, Flerzheim und Meckenheim aus 300 Wohnhäusern 125 bis 130 Personen, sohin ungefähr aus jedem zweiten Hause eine Person wegen Zauberei verbrennen ließ. Buchstäblich sind durch solche Scheiterhaufen, welche ein religiöser Wahn anzündete, ganze Ortschaften verödet und menschenleer gemacht worden.

Wie erklärt sich diese Verirrung des menschlichen Geistes? Wenn es, wie die Aerzte versichern, bei den Individuen Monomanien mancher Art gibt, so möchte man jenen Hexenglauben eine chronische Monomanie des Menschengeschlechtes nennen, welche Gott in heiliger Absicht zur Dämpfung des Hochmuthes der menschlichen Intelligenz zugelassen hat. Doch läßt sich immerhin Einiges zur Erklärung beibringen. Nun würde man zwar zu weit gehen, wenn man die Reformation als solche für den wüsten Hexenglauben unmittelbar verantwortlich machen wollte. Katholiken wie Protestanten haben sich in dieser Hinsicht gegenseitig nichts vorzuwerfen; beide Confessionen haben sich gleichmäßig an jenem Irrwahn betheiligt. — Um auch für den Hexenglauben protestantischerseits eine Probe beizubringen, so war gegen Ende des 17. Jahrhunderts dort der Teufelsspuk in so argem Schwange, daß bloß im Brandenburgischen 150 Personen für „dämonisch" galten, und das Consistorium sich veranlaßt sah, dagegen öffentliche Gebete, wie gegen eine Landplage auszuschreiben. — Auch würden, wenn der Wahn specifisch protestantisch wäre, sich damals die Katholiken denselben nicht von ihren ärgsten Gegnern haben aufdrängen lassen. Nos omnes erravimus, muß beiderseits bekannt werden. Gleichwohl nehmen wir keinen Anstand, mittelbar auch die Reformation zur Erklärung jener gräulichen Verirrung heranzuziehen. Die Blüthe des Hexenwahnes fällt in das 17. Jahrhundert, eine Zeitepoche, wo die Verwilderung der Sitten in Folge theils der Reformation selbst, theils der durch sie veranlaßten gräulichen Bürger-

kriege, vorab des dreißigjährigen, des scheußlichsten, welchen die Weltgeschichte jemals gesehen hat, solch eine starre Verdumpfung des Gemüthes und gräßliche Verfinsterung des Verstandes in Deutschland ganz allgemein zuwege brachte, welche jenem Aberglauben Vorschub leisten mußten. Es kann doch nicht übersehen werden, daß jene geistige Pestseuche vorzugsweise in den germanischen Ländern, die ja eben so vorwaltend von der Glaubensneuerung behelligt waren, gewüthet hat. Man hat nun, wohl nicht ganz mit Unrecht, in dem Hexenglauben mit Allem, was sich anschließt, soweit derselbe specifisch germanischer Währung ist, ein Wiederaufleben des vorchristlichen Götterglaubens finden wollen. Der altgermanische Götterglaube nimmt allerdings unter den heidnischen Religionsformen eine sehr achtbare Stelle ein, wenngleich derselbe bei der Verkündigung des Christenthums schon im Rückgang begriffen war. Die germanischen Völker hingen aber sehr an ihrem alten Glauben, so daß bei Annahme der christlichen Religion nicht sofort alle heidnischen Reminiscenzen schwanden. Die christlichen Heilsboten duldeten daher manches Derartige, indem sie Sagen und Gebräuche der heidnischen Vorzeit entweder christlich umdeuteten, oder auch die nicht zu tilgenden Vorstellungen von den alten Göttern und gottähnlichen Wesen auf das Reich der Dämonen sich beziehen ließen. So lange nun ein blühendes christliches Glaubensleben jenem Residuum des Heidenthums zur Seite ging, konnte das wenig schaden, vgl. S. 13 Anm. Als aber besonders seit dem 16. Jahrhundert christliche Anschauung verkümmerte, wird es begreiflich, daß der Volksglaube die nicht gänzlich erstickten Erinnerungen der Vorzeit in verzerrter Weise dämonisch umgestaltend jenem gräulichen Teufelsspuk sich überantwortete. Das nicht vollends getilgte Heidenthum recrudescirte. Werden damit manche Verbrechen versuchten oder wirklichen Verkehrs mit den Dämonen, welche wir für die damalige Zeit unbedenklich einräumen, erklärlich, so war das Heilmittel, welches man gegen solche Excesse anwandte, angethan, das Uebel bis ins Unermeßliche zu steigern. Wir zielen damit hin auf das damals herrschende peinliche Rechtsverfahren in seiner schnöden Leichtfertigkeit und fluchwürdigen Grausamkeit, welches unter dem Namen der Carolina gebrandmarkt, auch in den sogenannten Hexenprocessen zur Anwendung kam. Wir bringen es nicht über uns, die Nerven der

Leser zu quälen mit der Beschreibung des damaligen Inquisitions-instrumentes, der Folter und ihrer Schrecknisse — ein oberflächlicher Einblick in die Proceßakten damaliger Zeit macht schaudern; gewiß ist, daß die furchtbaren Qualen der Tortur Geständnisse von Verbrechen entlockten, an welche der Inculpat auch nicht einmal gedacht hatte. Nimmt man dazu, bei der fast jeder Ortschaft damals zustehenden peinlichen Gerichtsbarkeit (jus gladii), die Rohheit und Unwissenheit der Schöffen, die nicht selten sich einmischenden örtlichen Parteiungen und kleinlichen Privatleidenschaften, so wird die Unzahl von Justiz-morden in etwas begreiflich. Das berühmteste Werk, welches nicht nur die Hexerei theoretisch behandelt, sondern auch die Norm für die Praxis, nach welcher im 17. Jahrhundert die Hexenprocesse geführt wurden, abgab, heißt *Del-Rio*, S. J. *Disquisitiones magicae*, in diesem Genre das klassische Werk, wenn der Ausdruck hier paßt, von Katholiken wie Protestanten mit großem Beifall aufgenommen. Ich erlaube mir, über dies Werk das Urtheil eines Mannes mitzutheilen, welcher durch und durch katholisch über jeden Verdacht erhaben ist, des vor-trefflichen Manzoni in seiner überaus preiswürdigen Novelle, „die Ver-lobten" (*I promessi sposi*, Turiner Ausg. Bd. 2. S. 246)[1]: „Jener traurige Delrio, welcher, wenn der Ruf der Schriftsteller in Ver-hältniß zu dem Guten oder Bösen stände, welches ihre Werke hervor-gebracht haben, einer der berühmtesten sein müßte; jener Delrio, dessen Nachtwachen mehr Menschen das Leben gekostet haben, als das Unternehmen irgend eines Eroberers, jener Delrio, dessen magische Untersuchungen (oder Quintessenz alles dessen, was die Menschen bis auf seine Zeit in dieser Materie ausgeheckt hatten), nachdem sie entscheidendes und unwidersprechliches Gesetzbuch geworden, über ein Jahrhundert hinaus Richtschnur und mächtiger Antrieb waren für gesetzliche, schauderhafte, ununterbrochene Schlächtereien."

---

[1] Quel funesto Delrio, il quale se la rinomanza degli autori fosse in ragione del buono ò del malo prodotto dalle loro opere, dovrebbe essere uno dei piu famosi; quel Delrio, le cui veglie costarono la vita à più uomini, che non la impresa di qualche conquistatore; quel Delrio, le cui disquisitioni magiche (ò stillato di tutto cio che gli uomini avevano fino à suoi tempi farneticato in questa materia), divenute testo più autorevole, più irrefragabile furono per oltre un seculo norma ed impulso potente di legali, horribili, non interrotte carneficine.

Es muß den Menschenfreund wehmüthig stimmen, zu gewahren, daß nicht nur das gemeine Volk, sondern auch angesehene hochgelahrte Männer, welche in andern Dingen sehr vorurtheilsfrei waren, daß nicht nur außerhalb der Kirche sondern auch in ihr, nicht nur Laien (Juristen) sondern auch Geistliche jeden Ranges und Standes solch einem verderblichen Wahne gehuldigt haben. In der That keine andere geschichtliche Thatsache ist wohl in dem Maße geeignet zu beweisen, nicht nur überhaupt, wie tief der menschliche Geist intellektuell abirren kann, sondern auch wie sehr er, ein Kind der Zeit, den schlimmsten Vorurtheilen krankhafter Zeitströmung zugänglich ist. So sehr wir nun aber derartige Auswüchse des christlichen Glaubens beklagen müssen, es fehlt doch nicht ganz an Gründen, welche uns beruhigen können. Zwar würde das für den Katholiken ein schlechter Trost sein, darauf sich steifen zu wollen, daß man es in den der Reformation verfallenen Landschaften eben so arg getrieben, wie in katholischen. Mehr Nachdruck ist darauf zu legen, daß die katholische Kirche selbst, trotz aller Schuld der Einzelnen in ihr, auch in dieser Hinsicht makellos dasteht. Beweis dessen, daß die specifisch katholischen Jahrhunderte des Mittelalters den gräulichen Unfug nicht gekannt haben, sowie daß in dem Mittelpunkte der Kirche, in Rom, das draußen so gern als Sitz des Aberglaubens verschrien wird, kein Beispiel einer solchen Hexenexecution constatirt worden ist. Wo gesundes Kirchenleben blüht, hält christlicher Unterricht gleichen Schritt. Darf man nun auch im Geiste der Kirche nicht Alles, was aus dem dämonischen Gebiete in unser diesseitiges Leben hineinragt, bei Seite legen, so werden in ihr doch die kräftigsten Vorkehrungen und Gegenmittel geboten, welche alle Excesse zu verhüten geeignet sind. Anders im Protestantismus. Hat sich hier einmal ein solcher Irrwahn festgesetzt, wer will bei der Subjektivität seiner Anschauungen den Zauberbann lösen? Auch er ist allerdings von jenen gräßlichen Vorurtheilen freigeworden, aber nur, indem er die gesunde Lehre von der Existenz des Teufels und seiner Wirksamkeit gutentheils mit preisgab. Auf die Periode des Hexenglaubens folgte dorten die Epoche der rationalistischen Aufklärung. Auch innerhalb der Kirche können bei den Gläubigen Irrungen vorkommen, und der Hexenwahn liefert dafür die schrecklichsten Beweise; allein in ihr heilt sich das Uebel von selbst aus,

ohne daß mit dem Bade das Kind verschüttet, d. h. der christliche Lehrgehalt verflüchtigt werde. Endlich gereicht es der Kirche zum Ruhme und uns zum Troste, daß gerade katholischerseits die ersten wirksamen Schritte geschehen sind, dem Unwesen zu steuern.

Friedrich Spee, aus einer angesehenen rheinischen Familie, welche später in den Grafenstand erhoben noch jetzt fortblüht, Priester der Gesellschaft Jesu, Verfasser der aus der deutschen Literaturgeschichte bekannten, auch jetzt noch gern gelesenen „Trutznachtigall“, ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit und im Rufe der Heiligkeit gestorben, wagte es, in seiner freilich zuerst anonym gedruckten (Rinteln 1631; später mehrmals zu Lemgo) theils in Paderborn, theils in Falkenhagen ausgearbeiteten Schrift: Cautio criminalis circa processus contra Sagas, die Hexenproceduren entschieden zu bekämpfen. Er versichert unter Anderem, daß bei den Schlachtopfern, welche er als Seelsorger zur Richtstätte geleitet, von hundert neunundneunzig ganz gewiß unschuldig gewesen, und auch im hundertsten Falle die Unschuld annehmlicher als das Gegentheil erschienen sei. Man erzählt, daß des frommen Paters Haupthaar ob der Noth und Angst, welche er in der Wahrnehmung seiner seelsorglichen Obliegenheit erduldet, vor der Zeit erbleichte. Gibt es in der Geschichte einzelne bevorzugte Männer, an denen Niemand, welcher Partei und Richtung er angehören mag, etwas auszusetzen findet, so zählt zu solchen wenigen Lieblingen des Menschengeschlechts ganz gewiß dieser Jesuit. An seiner Schrift brach sich zuerst die Sturmfluth des schrecklichen Aberglaubens. Doch währte es immerhin noch lange genug, bis die in ihr niedergelegten Grundsätze sich allgemeine Geltung verschafften. Auch protestantischerseits folgte man dem Anstoß des gegebenen Beispieles; hier verdient, aber einige sechzig Jahre später, Thomasius ehrenvolle Erwähnung. Erst sehr allmählich verlor sich die geistige Seuche des Hexenwahnes; und wie bei einer Epidemie, auch nachdem die Wucht der Krankheit sich gebrochen hat, sporadische Einzelfälle noch vorzukommen pflegen, so haben auch in einzelnen Gegenden bis tief ins vorige Jahrhundert hinein die Hexenprocesse mit ihren schaurigen Executionen fortgedauert. Wahrlich, nichts ist geeigneter, den Stolz des menschlichen Geistes zu dämpfen und demüthige Bescheidenheit zu lehren, als der Ausblick auf solche Verirrungen.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

(Die Zahl bedeutet die Seite.)

Berichtigungen.

S. 10 Z. 22 lies 102 statt 120.
„ 13 „ 19 lies der statt des.
„ 24 „ 9 nach sich füge hinzu das.
„ 26 „ 25 lies den statt der.
„ 27 „ 7 lies Vorzüglichkeit statt Vergänglichkeit.
„ 39 „ 25 lies zur statt zum.
„ 43 „ 33 lies 21 statt 2.
„ 67 „ 9 lies des göttlichen Wesens statt der göttlichen Wesen.
„ 83 „ 34 lies stand statt standes.
„ 158 „ 23 in 24 lies der Teufel statt des Teufels.

Andere kleine Versehen wolle der freundliche Leser entschuldigend selbst verbessern.

15

Im gleichen Verlage sind erschienen von demselben Verfasser:

De institutionis theologicae via ac ratione. Oratio academica. 16 S. 8. geh. ℳ 0,25.

Eschatologie, das ist: die letzten Dinge, dargestellt nach der Lehre der kathol. Kirche. Mit Erlaubniss des hochw. bischöfl. Ordinariats. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. 418 S. gr. 8. geh. ℳ 4,60.

Die Lehre von der Heiligung, das ist: Gnade, Rechtfertigung, Gnadenwahl im Sinne des katholischen Dogmas dargestellt. Mit Erlaubniss des bischöfl. Ordinariats. Zweite unveränderte Auflage. 264 S. gr. 8. geh. ℳ 3,00.

Die Erlösung in Christo Jesu, nach der Lehre der katholischen Kirche dargestellt. Mit Erlaubniss des hochw. Bischofs von Ermland. 2 Bde. 612 S. gr. 8. geh. ℳ 7,50.

Religiöse Urgeschichte der Menschheit, das ist: der Urstand des Menschen, der Sündenfall im Paradiese und die Erbsünde, nach der Lehre der katholischen Kirche dargestellt. Mit Erlaubniss des hochw. Bischofs von Ermland. 244 Seiten. gr. 8. geh. ℳ 3,00.

Ferner erschienen:

Bade, J., Professor. **Christotheologie,** das ist: die vollständige biblische, wie auch patristische und kirchlich doktrinelle Lehre von der Gottheit Jesu Christi. 584 S. gr. 8. geh. ℳ 6,00.

Bautz, Joseph, Lic. theol. **Die Lehre vom Auferstehungsleibe** nach ihrer positiven und spekulativen Seite dargestellt. 452 S. gr. 8. geh. ℳ 4,80.

Bongardt, Fr. A., Benefiziat. **Eucharistie,** die heilige, der Mittelpunkt des Glaubens, Gottesdienstes und Lebens der Kirche, in ihrer Herrlichkeit und Segensfülle für tieferes Verständniss erörtert und zur Betrachtung dargestellt. Zweite Auflage. Mit Genehmigung geistlicher Obrigkeit. 500 S. 8. geh. ℳ 3,00.

Schütz, Ludwig, Dr., Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. **Thomas-Lexicon,** das ist: Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in den Werken des hl. Thomas von Aquin, insbesondere in dessen beiden Summen vorkommenden termini technici. 388 Seiten. gr. 8. geh. ℳ 3,80.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.